الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الحاج لخضر. باتنة1

كلية العلوم الإسلامية
قسم الشريعة

نيابة العمادة للدراسات العليا
والعلاقات الخارجية

موقف ابن حزم من القياس والتعليل

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم الإسلامية . تخصص فقه وأصول.

إعداد الطالب
نصير بن أكلي

إشراف
أ د سعيد فكرة

السنة الجامعية: 2015 . 2016.

الإهـــــــداء

إلى والدتي العزيزة

وإلى رفيق الدرب زوجتي

وبناتي لينة وأروى وغفران

أهدي هذا العمل

نصير

شكر وتقدير

اللهم لك الحمد حمدا كثيرا طيبا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه أن وفقني الله إلى اتمام هذا العمل، فلك الحمد.

أتوجه بالشكر والتقدير والعرفان إلى الأستاذ الفاضل الدكتور سعيد فكرة الذي تكرم علينا بقبول إشرافه على هذه الأطروحة رغم انشغالاته الكثيرة في ادارة الجامعة، فله الشكر الموصول على رعايته لهذا العمل وعلى نصائحه وتوجيهاته حتى خرج هذا العمل متكاملا إلى النور، فبارك الله فيه وتقبل منه.

كما أشكر المجلس العلمي لكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، بجامعة باتنة، على موافقتهم بتناول موضوع الأطروحة.

كما أتقدم بالشكر والتقدير إلى كل من أعانني في انجاز هذا البحث فبارك الله فيهم، وأسأل الله الكريم أن يجعل هذا العمل خالصا وأن ينفعني به وأهل العلم وطلبته، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

نصير

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، حمدا يوافي نعمك، وصل اللهم على النبي الكريم سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه حملة هذا الدين.

1-أهمية الموضوع:

انقطع الوحي بموت النبي ﷺ، وكانت مصادر التشريع في عهد النبوة هي الكتاب والسنة، إلا أن المستجدات والنوازل لم تتوقف بعد موت المصطفى وذلك جريا مع سنن الكون، فاستجدت في عهد الصحابة حوادث لم تكن موجودة في عهد النبوة فاجتهد الصحابة رضوان الله عليهم ووضعوا حلولا عملية لكل قضية مستحدثة، وسار من جاء بعدهم على نهجهم، فإذا كان الصحابة اجتهدوا وأعطوا لكل واقعة حكما شرعيا، فإن من جاء بعدهم من أهل العلماجتهدوا إلا أنهماختلفوا في تفسير اجتهاد الصحابةوبيان كيفيته.

ومن المصادر التي ظهرت بعد عصر النبوة "القياس"، إذ اعتبره الجمهور المصدر الرابع من مصادر التشريع بعد الكتاب والسنة والاجماع.

وبما أن كل نازلة تنزل بالمسلمين إلا ولها حكم شرعي لازم إما بعينه أو يطلب بالدلائل، فمن دلائل التي يستعين بها الفقيه في اسقاط الحكم على الواقعة القياس،وقد اعتبر الفقهاء القياس من أهم أدوات الاجتهاد،بل من شروط الاجتهاد معرفة القياس، إذ أنيط به دور معالجة الكثير من القضايا المستجدة.

إن القياس في حقيقته دليل مركب جمع بين النص والعقل، فالعقل يكشف عن روح النص وحكمته وعن علته، ثم ينظم عملية القياس التي تنتج حكما شرعيا جديدا.

فلما كان القياس بهذه الأهمية اعتنى العلماء به قديما وحديثا تأليفا وتبويبا، فلا يخلو كتاب من كتب الأصول من مباحث القياس والعلة، ومن الذين تكلموا في القياس الامام ابن حزم إذ خلف من وراءه مباحث جليلة حول القياس.

عاش ابن حزم في الأندلس في القرن الخامس الهجري والذي تميز بظهور التقليد وانتشاره وكثرة استعمال القياس، عرف ابن حزم بعبقريته، فهو إمام جمع بين النقل والعقل فهو حافظ ناقد، فقيه أصولي بارع، ورجل منطق وجدل وصاحب همة عالية، حمل لواء الاصلاح في زمانه وثبت على أرائه، فزج به مرات عدة في السجن، هجر من وطنه، ومن أرائه الأصولية التي صدع بهاتلك التي تتعلق بمباحث القياس والعلة.

إذن فهذه الدراسة تحاول أن تبين لنا موقف ابن حزم من القياس والتعليل.

2-أسباب اختيار الموضوع:

من بين الأسباب التي دفعتني إلى اختيار موضوع هذا البحث أذكر:

1. اهتمامي بابن حزم بصفة عامة، وأعماله الأصولية بصفة خاصة، فقد خلف ابن حزم تراثا ضخما في علوم شتى.
2. معرفة موقف ابن حزم من القياس والتعليل.
3. محاولة الاستفادة من فكر ابن حزم وآرائه الأصولية والفقهية في الدراسات الأصولية والفقهية المعاصرة.
4. ابرازالقيمة العلمية لكتاب ((الإحكام في أصول الإحكام))في أصول الفقه.
5. إبراز القدرات الذهنية والفكرية عند الإمام ابن حزم.
6. بيان أهمية القياس والتعليل في مواجهة المستجدات.

3-اشكال البحث وأهدافه:

بعد ما بينت أهمية البحث والذي يتعلق بالمصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي، وبشخصية علمية إسلامية وهي ابن حزم، فإنه يمكننا أن نضع الاشكال الآتية:

ما هو موقف ابن حزم من القياس والتعليل؟

وعليه فهناك تساؤلات عدة تطرح يجب تناولها بالبحث:

1. هل أنكر ابن حزم القياس والتعليل مطلقا.
2. هل القياس الأصولي الذي ينكره ابن حزم هو القياس الأصولي المتعارف عليه عند المتأخرين؟
3. فإذا أنكر القياس والتعليل فما هي الأدلة التي استند إليها ابن حزم؟
4. ماهي أسباب ثورة ابن حزم على القياس والتعليل، بحكم أن الرجل عاش في بيئة عرفت القياس واتخذته دليلا لاستنباط الأحكام الشرعية؟
5. هل استعمل ابن حزم القياس؟
6. لماذا أنكر ابن حزم التعليل في الشرعيات وأثبته في الطبيعيات؟
7. هل ثورة ابن حزم هي ثورة على القياس أم هي ثورة على فساد منهجية التعامل مع القياس؟
8. هل ابن حزم هو أول من أنكر القياس، وإذا قلنا إن داود الظاهري سبق ابن حزم، فهل داود هو من أحدث هذا القول؟

ومن خلال هذه التساؤلات فإن البحث يمكن أن يحقق الأهداف الآتية:

1. ابراز أهمية القياس والتعليل في الاجتهاد
2. بيان أهمية الانتقادات التي وجهها ابن حزم للقياس والتعليل.
3. اعادة النظر في بعض المسائل والآراء المتعلقة بالقياس.
4. ابراز أهمية كتابيالإحكام والصادع في الدراسات الأصولية ودراسة القياس والتعليل خاصة.

4-المناهج المعتمدة في الدراسة:

إن موضوع البحث يقتضي أن نستعين بجملة من المناهج، فقد اعتمدت على المنهج الاستقرائي وعلى قواعد المنهج التاريخي وآليات التحليل والمنهج المقارن.

فاحتاج الباحث إلى المنهج التاريخي لدراسة عصر الرجل، أو التأريخ لبعض الأفكار والآراء المتعلقة بالموضوع.

أما المنهج الاستقرائي فاستعنت به في تتبعما دونه ابن حزم وتقصيه، وتتبع الردود والانتقادات التي وجهت لابن حزم حول القياس والتعليل.

أما آليات المنهج التحليلي فهي لدراسة آراء ابن حزم في القياس والتعليل ونقدها، بغرض الوصول إلى نتائج.

وأما المنهج المقارن فاحتاج إليه الباحث للمقارنة بين أراء الامام وجمهور أهل العلم.

5-خطة البحث:

وللإجابة على اشكال البحث وتحقيق الأهداف المسطرة فقد قسمت هذه الدراسة إلى مبحث تمهيدي وبابين:

فأما المبحث التمهيدي فهو تعريف بابن حزم ويتكون من مطلبين، ففي المطلب الأول تناولت فيه عصره، وأما المطلب الثاني فترجمت ترجمة موجزة له.

وبابان: أما الباب الأول فقد تناولت فيه موقف ابن حزم من القياس، وهو يتكون من ثلاثة فصول:

الفصل الأول: وخصص للحديث عن المفاهيم فقمت بتعريف القياس وبعض المصطلحات ذات الصلة بالقياس وهي الرأي والاجتهاد.

وأما الفصل الثاني: فذكرت فيه القواعد الأساسية والنظريات التي استند إليها ابن حزم في ابطال القياس، والتي استخرجتها من مؤلفاته بعد التتبع واستقراء الجزئيات.

وأما الفصل الثالث فقمت بعرض الأدلة الفرعية النقلية والعقلية للفريقين ومناقشتها وفيه مبحثان، فالمبحث الأول ذكرت أدلة الفريقين، وأما المبحث الثاني: فناقشت أدلتهم.

أما الباب الثاني فهو لبيان موقف ابن حزم من العلة والتعليل ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: خصصته للحديث عن المفاهيم، فقمت بتعريف العلة والمصطلحات ذات الصلة بها.

وأما الفصل الثاني فبينت فيه موقف ابن حزم من العلة والتعليل، وذكرت أدلة الفريقين وناقشتها.

وليختم الباحث الدراسة بالنتائج التي توصل إليها وعرض أهم الاقتراحات التي يرجى تحقيقها.

6–الدراسات السابقة:

حضن العصر الحديث فكر ابن حزم فاهتم بفكره ونشر تراثه وأعد العديد من الدراسات والمؤتمرات، وذلك لبيان والاستفادة من آرائه ومنهجه المعرفي، وبما أن هذه الأطروحة في أصول الفقه، فأرى– والله أعلم– الاكتفاء فقط بالدراسات الأصولية حوله وهي:

1– الدراسات ذات الصلة بموضوع البحث فلم يتسن لي العثور إلا على دراستين وهي:

- حجية القياس الأصولي عند ابن حزم الظاهري وأثره في الفقه: جودي صلاح الدين النتشه، رسالة ماجستير في الجامعة الأردنية سنة 1990.
- القياس والاستحسان عند ابن حزم: للباحث محمد مهدي صاح جاسم، بحث تكميلي للماجستير جامعة بغداد سنة 1997.

أما الدراسات الخاصة بالموضوع وبعد البحث والتنقيب فلم أعثر على دراسة واحدة.

وأما الدراسات العامة التي عثرت عليها فمنها:

- ابن حزم الأصولي: عبد الله بن عبد الله بن الزايد، رسالة دكتوراه،جامعة الأزهر.
- ابن حزم الأصولي: عبد المجيد كمال، رسالة دكتوراه في جامعة محمد الخامس الرباط.
- مصادر التشريع الاسلامي وطرق استثمارها عند ابن حزم: مولود السريري
- الدليل عند الظاهرية: نور الدين الخادمي، رسالة الدكتوراه،جامعة الزيتونة بتونس
- الظاهر عند ابن حزم دراسة أصولية فقهية: أحمد العيسي، رسالة دكتوراه في الجامعة الإسلامية بغداد.
- موقف ابن حزم من الاجتهاد: إسماعيل يحي رضوان، جامعة البنجاب.
- منهج ابن حزم في تفسير النصوص: صورية عائشة باية بنت أحمد، رسالة ماجستير جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة.

7-الطريقة المعتمدة في الكتابة:

- عزوت الآيات القرآنية إلى المصحف بذكر السورة ورقم الآية.
- خرجت الأحاديث والآثار الواردة في البحث، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت به، وإذا كان الحديث والأثر لم يرد في الصحيحين فاجتهدت في عزو الحديث إلى مصادره مع بيان درجته.
- وضعت ترجمة موجزة للأعلام الواردة.
- الحرص على توثيق النصوص الواردة في البحث.
- الابتعاد عن الحشو والاستطراد

8-الصعوبات:

إن أهم الصعوبات التي واجهت الباحث هي:

- عدم وجود دراسات سابقة خاصة تتعلق بالموضوع.
- صعوبة الموضوع فهو يعالج جزئية من مباحث أصول الفقه.

9-المصادر الأساسية للرسالة:

ألف ابن حزم مجموعة من الكتب في أصول الفقه عامة وفي القياس والتعليل خاصة وهي:

- الإحكام في أصول الإحكام.
- الصادع.
- الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس.

والكتب مطبوعة والحمد لله.

تمهيد

التعريف بالإمام ابن حزم

ويتكون من مطلبين:

- المطلب الأول: عصر ابن حزم
- المطلب الثاني: ترجمة ابن حزم

توطئة:

عاصر ابن حزم مرحلتين سياسيتين مختلفتين من حياة الأندلس، المرحلة الأولى التي امتازت بوحدة البلاد ولقب الخلافة يرفرف على الأندلس، وهي فترة عز وسلطان ومجد.

والمرحلة الثانية اختل سلطان بني أمية وتفرق أهلها فرقا، وتغلب على كل منطقة متغلب وتلقب بأسماء الخلافة، مرحلة انفرط فيها عقد الخلافة وقام على أنقاضها دويلات متناحرة، فترة عرفت بالذل والضعف.

ففي هذه الظروف المؤلمة عاش ابن حزم رحمه الله و اكتوى بنار الفتن، وتألم بما حل بالأندلس من خراب ودمار وضعف أمن، في مثل هذه الظروف بدأ نجم ابن حزم يسطع محاولا منه أن يعيد للأندلس مجدها ودورها الحضاري.

حاولت في هذا التمهيد أن أعرّف بابن حزم وبالبيئة التي عاش فيها فقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأول: تناولت عصر ابن حزم، لأن الغرض معرفة الخطوط العريضة من حياته فقط.

أما المطلب الثاني: فخصصته لترجمة موجزة لابن حزم.

المطلب الأول عصر ابن حزم:

عاش ابن حزم بين سنتي 384هـ و456هـ، حيث عرفت الدولة الإسلامية بالأندلس فترة عز وفترة ضعف وانقسام، مرحلة امتد سلطان الدولة في جنوب أوربا، ومرحلة انكماش وانحلال نتيجة عوامل عدة نخرت جسد الأمة عبر الزمن.

ومن أجل دراسة هذه المرحلة قسمت هذا المطلب إلى ثلاثة فروع:

1. الفرع الأول: الحياة السياسية
2. الفرع الثاني: الحياة العلمية
3. الفرع الثالث: الحياة الاجتماعية.

إن الغرض من هذا المطلب هو بيان والكشف عن الإطار الحضاري والفكري الذي نشأ وترعرع فيه ابن حزم، لذا سأحاول أن أبين المحطات الكبرى من حياته.

الفرع الأول: الحياة السياسية

فتح المسلمون الأندلس بقيادة طارق بن زياد[1] سنة 92هـ، واستمر الوجود الإسلامي بها إلى سقوط آخر مملكة وهي مملكة غرناطة سنة 897هـ، تقلبت خلالها بين القوة والضعف، وبين النصر والهزيمة، واستمر الحكم المرواني بهاحتى توفي الخليفة الحكم المستنصر بالله[2] سنة 366هـ، فخلفه على الحكم ابنه هشام (المؤيد بالله)[3] وعمره احدى عشرة سنة.

1) طارق بن زياد: فاتح الأندلس قائد عسكري، أسلم على يد موسى بن نصير، عينه أميرا على برقة ثم قائدا لجيش المسلمين، فتح الأندلس سنة711م، توفي بدمشق سنة 102هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1981، ج 500/4، و((حياة طارق)) لمحمود شلبي.

2) الحكم المستنصر بالله: تاسع حكام الأندلس تولى الحكم سنة350هـ، وتوفي سنة366هـ. ينظر: جذوة المقتبس، ص13.

3) هشام بن الحكم: بايعوه صبيا فقام بتشييد الدولة الحاجب ابن أبي عامر، تنازل عن الملك بالقوة لعبد الرحمن بن أبي عامر، هرب إلى المشرق فحج، قتل سرا سنة403هـ، وكان ضعيف الرأي قليل العقل. ينظر:سير أعلام النبلاء، ج132/17.

ولم يكن هذا الصبي قادرا على النهوض بأمر الأمة ورعاية شؤون الدولة، فنهض بعض الرجال، وكان الرجل القوي وراء هذه الأحداث محمد بن أبي عامر[4].

نجح أبو عامر محمد بن أبي عامر (المنصور) القحطاني في الوثوب على الحكم في الأندلس، لما تولى أمر هشام بن الحكم سنة(366-399)، فقامت على رعايته أمه صبح[5]، والذي نجح محمد بن أبي عامر في استمالتها إليه بمهارته وذكائه.

فتمكن ابن أبي عامر أن يحكم البلاد هو وأسرته من بعده مدة تزيد على ثلاثة عقود، حيث طغى نفوذ العامرية في هذه الحقبة على الخلافةالأموية.

واستطاع ابن أبي عامر أن يعيد للأندلس هيبتها، ويوفر الأمن للرعية، والاستقرار للدولة.

توفيابن أبي عامر سنة 392هـ= 1002م، فخلفه ابنه عبد الملك[6]الذي حكم البلاد سبع سنوات من بعده، وكان كأبيه كفاية ومقدرة، ولما مات خلفه أخوه عبد الرحمن[7]، وتلقب بالناصر، ولكنه لم يكن سياسيا بارعا،بل كان طموحا متسرعا، فطمحت نفسه فيما لم يطمح فيه أبوه العاقل، وهوأن يكون أمير المؤمنين،فحمل الخليفة المستضعف هشام المؤيد على العهد لهبالخلافة بعده، فكانت هي الشرارة التي اشعلت نار الفتنة بالأندلس وذلك سنة 399هـ.

يقول الأستاذ عبد الحليم عويس معلقا على حكم بني عامر في الأندلس: "والحقيقة أن أكبر خطأ ارتكبه ابن أبي عامر . بالرغم من كل حسناته . أنه أزال هيبة الخلافة الأموية من نفوس الناس حين تسلط عليها، وفصل بينها وبين الشعب، ولعل هذا من أكبر الأسباب فيما أصاب الأندلس

4) محمد بن عبد الله بن أبي عامر القحطاني: القائم بأعباء الدولة المروانية كان بطلا شجاعا كثير الفتوحات، توفي سنة393هـ.ينظر: سير أعلام النبلاء، ج16/17.

5) صبح البشكنجية: جارية الخليفة الحكم المستنصر بالله وأم ولديه عبد الرحمن وهشام، توفيت سنة 390هـ. ينظر: دولة الإسلام في الأندلس، عنان محمد عبد الله، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1997، ص502.

6) عبد الملك بن أبي عامر: تولى الحجابة بعد أبيه، كان من الشجعان مات سنة 399هـ. ينظر: السير، ج 125/17

7) عبد الرحمن بي أبي عامر: الملقب بشنجول حاجب الخليفة هشام بعد أخيه سنة 399هـ، وكانت فترته الشرارة التي دمرت الأندلس، قتل سنة 399. ينظر: دولة الاسلام في الأندلس، م س،ج 636/1.

بعد ذلك من نكبات الفتنة التي استمرت من سنة 399هـ حتى سنة 422هـ، حيث انتهى الأمر بسقوك الدولة الأموية"[8].

وبعد سقوط الدولة العامرية في الأندلس بدأ عصر الفتنة الذي امتد من سنة 399هـ إلى سنة 422هـ. ويكفي دلالة على ما وصلت إليه الأندلس من قلق واضطراب أن تقلب على الحكم عشرة حكام[9].

ففي هذه المرحلة انفكت عروة الدين من النفوس، بعد أن تفككت مشروعية الحكم، فأصبح الأمر صراعا جنسيا بين العرب والبربر والصقالبة، واستعان بعضهم على بعض بالنصارى[10].

ويصف لنا ابن بسام[11]حال الأندلس في هذه الفترة نقلا عن ابن حيان الأعوام السبعة الأولى للفتنة (400 -407هـ) فيقول: "كانت شدادا نكادات صعابا مشؤمات كريهات المبدأ والفاتحة، قبيحة المنتهى والخاتم، لم يعدم فيها حيف، ولا فورق فيها خوف، ولا تم سرور، ولا فقد محذور، معتغير السيرة وخرق الهيبة، واشتعال الفتنة واعتلاء المعصية، وظعن الأمن وحلول المخافة"[12].

واختصر ابن عذارى المراكشي[13]حال الأندلس فقال: "ثم انقرضت الدولة المروانية وانشقت عصى الأمة، ومرج أمر الناس بالأندلس وصار المسلمون شيعا متفرقين، يقتل بعضهم بعضا وينهب"[14].

---

8) عويس عبد الحليم: ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي، مؤسسة الزهراء للإعلام العربي، مصر، ط 2، 1988، ص17.

9) عنان محمد عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس، م س، ص62.

10) عنان محمد عبد الله: المرجع السابق، ص20، وابن حزم وجهوده في البحث التاريخي، ص21

11) علي بن محمد بن نصر الشنتريني: الأديب الاخباري، توفي سنة 542هـ. ينظر: السير، ج 112/14، والأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 6، 1984، م 266/4.

12) ابن بسام علي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط 1، 1922، ج 25/1.

13) ابن عذارى المراكشي: أحمد بن محمد نشأ في القرن السادس، توفي بمراكش سنة595هـ من مؤلفاته البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب. ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مطبعة الترقي، دمشق، 1960، ج 12/ 12.

14) المراكشي أحمد بن محمد (ابن عذارى): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت، ط2، 1983، ج 345/1.

وحاول بعض المؤرخين أن يحمل مسؤولية ما وقع بالأندلس طائفة من الناس، ولكن كما يقول الأستاذ عبد الحليم عويس: "الانصاف يقتضي أن نذكر أن مسؤولية الفتنة لا تقع على طائفة بعينها،بل تقع على الجميع، ويتحمل فيها العرب والبربر وبنو أمية أقدارا تكاد تكون متساوية، وذلك على عكس ما يذهب إليه كثير من المؤرخين . ومنهم ابن حزم . من تحميل البربر المسؤولية وحدهم"[15].

إن هذه الفتنة التي عصفت بالدولة الإسلامية بالأندلس وعوامل أخرى تراكمت عبر الزمن في جسم الدولة عجلت في سقوط الأندلس، فتمزقت البلاد إلى دويلات متناحرة.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن سنة 422هـ= 1030م، التي سقطت فيها الخلافة الأموية، كانت في الحقيقة هي بداية انهيار الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الأندلسية، وهكذا تفتت عقد الأمة في الأندلس بين العرب والبربر والصقالبة المتصارعة،إلى أكثر من عشرين دولة البربر في الجزء الجنوبي والصقالبة في القسم الشرقي، وأما باقي البلاد فكان بين أسرات عربية.

وقد كان بين هذه الدويلات صراع وتنافس على السلطة، و توسع بعضهم على حساب بعض،وقد كان استقلالها استقلالا شكليا، فقد كان الكثير منهم يدفع الجزية للاذفونش ملك قشتالة.

عاش ابن حزم في هذه الفترة الزاخرة بالأحداث السياسية الأليمة، فعاصر انحلال الخلافة الأموية، واستقلال كل وال بولايته، وشهد الفترة الأولى من عهد ملوك الطوائف، وترك لنا من التعليقات ما يدل على استيائه من تصرفات أمراء الطوائف.

الفرع الثاني: الحياة العلمية

لما استقر الأمر بالأندلس لحكم عبد الرحمن بن الحكم،فتحت الأندلس أبوابها أمام الحركة العلمية وقد بلغت عدد المكاتب بها حوالي سبعين مكتبة، وكان في مكتبة الحكم الثاني في قرطبة 600ألف كتاب، وذكر ابن حزم أن تليدا الفتى[16]، الذي كان على خزانة العلوم بقصر بني أمية

15) عويس عبد الحليم: ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي، ص 45.

16) تليدا الفتى: مولى الحكم المستنصر بالله وصاحب خزانته ومفهرسها. ينظر: التكملة لكتاب الصلة،ابن الأبار: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، 1956، ج 2/ 642.

بالأندلس، أخبره أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة، في كل فهرسة خمسون ورقة، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط[17].

إن الاستقرار السياسي والازدهار الحضاري الذي نضج في عهد عبد الرحمن قد جنى ثمره ابنه الحكم الذي وصل إلى الحكم سنة350هـ،فقد كان عالما محبا للعلم والمعرفة، يقول ابن الخطيب[18]: "كان رحمه الله عالما فقيها بالمذاهب،إماما في معرفة الأنساب،حافظا للتاريخ جماعا للكتب"[19]، ويقول العلامة ابن خلدون[20]: "إنه اجتمعت للحكم في خزائنه من الكتب ما لم تكن لأحد قبله أو بعده إلا ما يذكر عن الناصر العباسي ابن المستضئ"[21].

ولم يقتصر الاهتمام بالكتب وجمعها على الحكام والعلماء، بل امتد إلى جميع شرائح المجتمع، حيث أصبحت خزانات الكتب من مكملات الوجاهة والسلطان، وإن لم يكن صاحبها من القراء[22].

اهتم الحكم بالعلم والتعليم فبنى المدارس، وشمل التعليم جميع طبقات المجتمع وسار على نهجه الخلفاء بالأندلس، ويعلق المؤرخ الأمريكي جوزيف ماك كيب واصفا ما بلغته الأندلس من رقي علمي فيقول:"إنه يتعذرأن يوجد فلاح أندلسي لا يعرف القراءة والكتابة،في حين كان ملوك بقية أوروبا لا يقدرون أن يكتبوا أسمائهم في توقيعاتهم، ومن ذلك أشراف الروم من أعلى الطبقات لم

17) ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد: جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1962، ص 92.

18) ابن الخطيب: محمد بن عبد الله بن سعيد صاحب الفنون، شاعر وفقيه ومؤرخ وفيلسوف، ولد بالأندلس سنة 713هـ، قضى معظم وقته وزيرا لبني نصر، توفي بفاس سنة 776هـ. ينظر:نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، المقري: أحمد بن محمد التلمساني تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج 312/6.

19) عنان محمد عبد الله:دولة الإسلام في الأندلس، ج 2/ 504.

20) ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، الأشبيلي الأصل، التونسي المالكي، ولد بتونس سنة 732هـ، رحل إلى فاس وغرناطة وبجاية، ثم رجع إلى تونس وفر إلى القاهرة ومات بها سنة 808هـ، من مؤلفاته: العبر وديوان المبتدأ والخبر، شرح قصيدة ابن عبدون الأشبيلي وغيرها. ينظر: معجم المؤلفين، ج 188/5.

21) ابن خلدون عبد الرحمن: العبر وديوان المبتدأ، مؤسسة الاعلى للمطبوعات، بيروت، ط1، 1971، ج 317/4.

22) المقري أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب، م س، ج 290/4.

يكونوا يقدرون على القراءة والكتابة، وتسع وتسعون في كل مائة من أهل المماليك النصرانية كانوا أميين تماما"[23].

ومما يدل على المستوى الثقافي والعلمي الذي بلغته الأندلس، أن بلغت عدد المدارس في قرطبة لوحدها ثمانمائة مدرسة[24].

ولم تكن النهضة الفكرية والعلمية في الأندلس مقتصرة على الفقه والحديث والأدب، بل شملت جميع العلوم العقلية والنقلية كالرياضيات والفلك، وقد شهدت قصور الأمويين والعمريين والطوائف ألوانا من المساجلات العلمية والأدبية بين الشعراء والأدباء،والمناظرات بين العلماء.

وانتشرت حرفة الورق بالأندلس، واشتهرت مدينة شاطبة بصناعة الورق الفاخر، وكانت مصانع كبيرة لصناعة الورق، وكان من نتائج ذلك ظهور فئة الوراقين الذين كان لهم الفضل الكبير في نشر الثقافة بالأندلس عن طريق نسخهم الكتب، ولم يقتصر دورهم على استنساخ الكتب بل أيضا على التثبت من صحة ما يقوم به النساخ،بل كانت الوراقة مهنة قائمة بذاتها لها نضامها الخاص بها.

الفرع الثالث: الحالة الاجتماعية

كان المجتمع الأندلسي يتكون من أجناس و أطياف مختلفة تنوعت أصولها وعقائدها وهم:

1 . العرب: وكانت طليعة هذا العنصر جاءت مع موسى بن نصير سنة 93هـ، وإن كانت قد سبقتها طليعة صغيرة جدا مع طارق بن زياد، ثم تعددت الأفواج بعد ذلك ومن أشهرها، الفوج الذي قدم إلى الأندلس مع بلج بن بشر القشيري سنة 124هـ وسمي بطالعة بلج، وقدموا منالشام[25].

23) كيب جوزيف ماك: مدنية المسلمين في إسبانيا، ترجمة تقي الدين الهلالي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 2، 1985، ص46.
24) كيب جوزيف ماك: المرجع السابق، ص47.
25)دويدار حسين يوسف: المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط 1، 1994، ص14.

2 . البربر: وقد كان البربر من أسبق العناصر البشرية التي دخلت الأندلس، فقد كانوا معظم الجيش الفاتح الذي قاده طارق بن زياد، ثم توالت الهجرات إليها، وقد عدد ابن حزم بيوت البربر فيالأندلس[26].

3 . الإسبان: أسلم عدد كبير من الاسبان بعد الفتح، لما رأوا من عدل الإسلام ومبادئ نبيلة فيه، وقد أطلق عليهم العرب اسم "المسالمة" أو الأسالمة، وأما من بقي منهم على دينه فقد عرفوا باسم "العجم"، وأطلق الفاتحون على النصارى الذين عاشروا المسلمين واختلطوا بهم وتعلموا العربية ولم يسلمواااسم "المستعربين".

4 . المولدون: هو جيل ولد من آباء مسلمين كانوا عربا أو بربرا، وأمهات أعجميات، سواء أكن إسبانيات أم غير ذلك، وذلك أن الفاتحين من العرب والبربر أقبلوا على مصاهرة أهل البلاد.

5 . اليهود: اتفقت المصادر التاريخية على قدم الوجود اليهودي في إسبانيا، وتذكر المصادر الإسلامية واليهودية والإسبانية أن أول وصول لليهود إلى إسبانيا يعود إلى عهد الملك الاسباني أشيان، الذي شارك مع نبوخذ نصر في فتح القدس سنة586ق م، والذي عاد يحمل معه الآلاف من الأسرى[27].

6 . الصقالبة:وهم سكان البلاد الممتدة من بحر قزوين إلى البحر الأدرياتيك غربا، وهم أجناس مختلفة من الروس والبلغار والسلاف والصرب، من أصول أسيوية كانت تسكن القوقاز حول البحر الأسود، وقد كانت القبائل الجرمانية والقراصنة دأبت على سبيهم وبيعهم إلى المسلمين بالأندلس، وسموا بالسلاف بمعنى الرقيق أو العبيد، ثم حول اللفظ في العربية إلى صقالبة، ثم توسعوا في استعماله ليشمل كل رقيق أبيض مجلوب من أية أمة مسيحية[28].

---

26) دويدار حسين يوسف: المرجع السابق، ص 31.

27) الخالدي خالد يونس: اليهود في الدولة الإسلامية في الأندلس، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، السنة 1999.

28) دويدار: المجتمع الأندلسي في العصر الأموي،ص37

7 .النورمان: النورمان أو الفايكنج، وتطلق على أهل شمال أوربا أي سكان الاسكندنافيين، ودخلوا الأندلس منذ عهد عبد الرحمن الأوسط بغاراتهم البحرية على شواطئ الأندلس سنة 229هـ، ولكنهم وقعوا في الأسر، فخيروا بين الإسلام أو القتل، فأسلموا وسكنوا ضواحي اشبيلية[29].

وقد بلغ عدد سكان قرطبة في ذلك العصر حوالي مليون نسمة.

واذا كانت المجتمعات الشرقية والغربية تنقسم إلى طبقات وعناصر، فإنه يصعب علينا ايجاد التقسيم الطبقي في المجتمع الأندلسي، يقول محمد سعيد الدغلي: "وفي معرض البحث عن تقسيم طبقي آخر، تجدنا غير مستطيعين أن نظفر بحدود قاطعة للتفريق بين فئة و أخرى، ولا بتعريفات حاسمة تستطيع أن تسم فئة من الناس بأنها طبقة ممتازة أو متأخرة، ولكننا نستشعر بينهم من تلقاء أنفسنا بعض الاحترام نحو أفراد الاسرة الحاكمة، كما نستطيع أن نلمس بسمات الحظ وهي تشرف في لغات القضاة والفقهاء وأهل الأدب، ثم لا نستشعر شيء من الضعة نحو سائر أفراد الشعب من تجار وصناع وزراع"[30].

خصائص المجتمع الأندلسي:

وفي الحديث عن المجتمع الأندلسي يجدر بنا الإشارة إلى بعض خصائصه وهي:

1 . احترامهم الكبير للعلم والعلماء، فقد كان العلم عندهم معظما من الخاصة والعامة، يشار إليه، ويحال عليه، ويكرم في حوار أو ابتياع حاجة.

2 . الاختلاط بين الأجناس: سكن الأندلس سبعة أجناس مختلفة، وقد أشرت إليهم من قبل وهم: العرب والبربر والاسبان والصقالبة والنورماند واليهود والمولدون، فاختلطت الدماء والعادات والتقاليد.

29) دويدار: المرجع السابق، ص61

30) الدغلي محمد سعيد: الحياة الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب العربي، منشورات دار أسامة، ط1، 1984، ص 78.

3 . الامتزاج بين الثقافات: أدى امتزاج الدماء والتجاور في المسكن والاحتكاك بالأندلس إلى امتزاج الثقافات، وبروز الثقافة الإسلامية والسيطرة على عقول الناس، وهذا الاحتكاك الثقافي أدى إلى ظهور الحضارة الأندلسية بخصائصها المتميزة.

4 . انتشار اللغة العربية: في شبه الجزيرة الإيبرية بين سكانها وبين الديانات الموجودة بالأندلس، بل استطاعت اللغة العربيةأن تزيح اللغة اللاتينية إلى درجة أن خشي رجال الكنيسة من ضياع تعاليم النصرانية، فقد كتب القسيس الفارو القرطبي سنة 240هـ= 854م رسالة سماها الدليل المنير، ينتقد الاسبان على إقبالهم على اللغة العربية وآدابها،فيقول: "إن إخواني في المدن يجدون لذة كبرى في قراءة الشعر العربي وقصصهم، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين وفلسفة المسلمين، لا يردون عليهموينقضونها، وإنما لكي يكسبوا من ذلك أسلوبا عربيا جميلا صحيحا"[31].

وقد أدى شغف الاسبان باللغة العربية إلى دفع بعض رجال الدين إلى ترجمة قوانين الكنيسة إلى اللغة العربية، ليسهل تداولها بين المسحيين بعد ما هجر المسيحيون اللغة اللاتينية[32].

5 . انتشار اللغة الاسبانية بين مسلمي الأندلس: فقد كان من آثار اختلاط الاجناس بالأندلس تحدثهم باللغة الاسبانية، والتي انتشرت بصفة كبيرة في المجتمع الأندلسيوفي مختلف شرائحه[33].

31) دويدار: المجتمع الأندلسي في العصر الأموي، ص79

32) الحجي عبد الرحمن علي: تاريخ الإسلام، م س،ص170.

33) عناني محمد زكريا: تاريخ الأدب الأندلسي،دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999، ص39، والمجتمع الأندلسي، ص82.

المطلب الثاني: ترجمة ابن حزم

بعد أن تناولت في المطلب الأول عصر ابن حزم، فسأخصص هذا المطلب لبيان ترجمة ابن حزم مبينا المحطات الأساسية من حياته، والتي من مميزاتها أنها حافلة بالأحداث، فقد قسمت هذا المطلب إلى فرعين:

- الفرع الأول: تعريف بابن حزم: اسمه، مولده ونشأته.
- الفرع الثاني: مكانته العلمية.

الفرع الأول: تعريف بابن حزم

ولد ابن حزم في الأندلس وتنقل فيها طوعا، وأحيانا مكرها ومات فيها، ولم تذكر لنا المصادر التاريخية أنه انتقل إلى المشرق كعادة أهل المغرب والأندلس في طلب العلم.

أولا: اسمه ومولده:

هوعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان ابن يزيد،وكنيته أبو محمد،وشهرته ابن حزم[34].

ولد ابن حزم بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، قال صاعد[35]: "كتب إلي أبو محمد بن حزم بخطه يقول:ولدت بقرطبة في الجانب الشرقي من ربض منية المغيرة قبل طلوع الشمس، وبعد سلام الإمام من صلاة الصبح آخر ليلة الأربعاء، آخر يوم من شهر رمضان المعظم، وهو السابع من نوفمبر

34) الأزدي أبو عبد الله بن نصر: جذوة المقتبس، م س،ص308، وكتاب الصلة، لابن بشكوال خلف بن عبد الملك، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1966، ج 395/2، وتذكرة الحفاظ للذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان، طبعة دائرة المعارف بالهند، سنة 1375هـ= 1955م،ج 227/3.

35) صاعد: بن حسن بن عيسى كان عالما باللغة والأدب والأخبار توفي بصقلية سنة462هـ. ينظر:وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان: أحمد بن محمد بن أبي بكر، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج 488/2.

سنة أربع وثمانين وثلاثمائة بطالع العقرب،وكان قد مضى على الوالد ثلاث سنوات في وزارة الحاجب المنصور"[36].

ثانيا: نشأته:

نشأ أبو محمد في بيت عز وجاه، وقد حرص والده على تربيته وتعليمه، تربى ابن حزم في حجور النساء من الجواري والقريبات، ولم يعرف غيرهن، ولا جالس الرجال إلا وهو في حد الشباب، فهن من علمته القراءة والكتابة والقرآن والأدب، وحفظنه الشعر ودربنه على الخط.

ولما بلغ الخامسة عشرة من عمره تبدل النعيم بؤسا، فاضطربت البلاد واجتاحت الأندلس موجة عارمة من الاضطرابات والفتن، وإذا البلاد تتنازعها قوى ثلاث، تتقاتل فيما بينها وتتناحر وتستعين كل منها بالعدو. وهذه القوى هي العرب والبربر والصقالبة،وذلك سنة 399هـ = 1009م، فساءت الأوضاع السياسية والاقتصادية والأمنية في البلاد، فانتشرت الأمراض واجتاح الطاعون قرطبة، وكان من ضحاياه أخو صاحبنا أبو بكر بن حزم، وذلك سنة 401هـ = 1011م، وما كاد العام ينصرم حتى توفيت زوجة أخيه[37]، ثم توفي والده الوزير أبو عمر[38]سنة 402هـ = 1012م[39]، يقول عبد الكريم خليفة: "كان رزء ابن حزم بوالده كبيرا،ففقد به شيخا وأستاذا وسندا كبيرا في خضم تلك الفتن العابثة"[40].

ثالثا: رحلاته:

لكن النكسات استمرت تجتاح ابن حزم فأصيب في حبيبته نعم، وذلك أيام حصار سليمان المستعين والبربر للأندلس سنة 403هـ، ثم فتحت أبوابها بعد طلب الأمان، فعاث الجند فسادا،فقتلوا

---

36) الأزدي: جذوة المقتبس، ص309.

37) ابن حزم: المصدر السابق، ص116.

38) أبو عمر أحمد بن سعيد الوزير:استوزره المنصور وكان شديد الثقة به، وكان يستخلفه على الدولة في غزواته، كان عالما بالبلاغة واللسان، توفي سنة 402هـ. ينظر: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، م س، ج 170/1، ونفخ الطيب 72/6.

39) ابن حزم: المصدر السابق، ص116.

40) خليفة عبد الكريم: ابن حزم الأندلسي، حياته وأدبه، الدار العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص 123.

ونهبوا وخربوا الديار، وقد شمل النهب والسلب منازل ابن حزم، فما كان أمام هذه المحن إلا أن خرج ابن حزم من الأندلس، ونزل في مدينة المرية، وذلك سنة 404هـ[41].

بقي ابن حزم في المرية يعيش حياة هادئة حتى سنة 407هـ، إذ قام صاحب المرية فاعتقل ابن حزم ومحمد بن إسحاق، فزج بهما في السجن بضعة أشهر ثم غربهم، فاتجه إلى حصن القصر فقام هو وصاحبه محمد بن إسحاق عند صاحبهم أبي القاسم عبد الله بن هذيل التجيني، المعروف بابن المقفل عدة شهور[42].

ثم سافر إلى بلنسية ومكث فيها عامين[43]، ثم سار مع جيش المرتضىاتجاه قرطبة، ولكن اعترض زاوي بن زيري الصنهاجي[44]طريقهم ووقعت الحرب بين الفريقين، فانهزم جيش المرتضى، واعتقل ابن حزم ثم أفرج عنه، وذلك سنة 409هـ.

عاد ابن حزم إلىالأندلس وهو في الخامسة والعشرين من عمره وذلك سنة 409هـ، فرأى ماحلَّ بها من خراب ودمار، وما حل بالأهل والأصدقاء من نكبات.

عاد ابن حزم إلى قرطبة وهو أكثر نضجا، قوي الشخصية، ولكنه لم يتخل عن آماله السياسية، وبقي متصلا بالأمويين حتى تم خلع القاسم بن حمود[45]،وبويع عبد الرحمن بن هشام[46] بالخلافة وذلك سنة 414هـ، ولقب بالمستظهر بالله، وندب للوزارة بعض الشخصيات وكان منهم ابن حزم، يقول عبد الكريم خليفة:"لقد نجح أبو محمد بن حزم آخر الأمر أن يعتلي سدة الحكم،

41)ابن حزم علي بن أحمد: طوق الحمامة، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1980،ص 111.

42) ابن حزم: المصدر السابق، ص61.

43) خليفة: ابن حزم الأندلسي، ص54.

44) زاوي بن زيري: أول حاكم لغرناطة في عهد ملوك الطوائف ترك الملك وأثر العودة إلى وطنه مع أهله. ينظر: الذخيرة، ج 453/1.

45) القاسم بن حمود بن ميمون الإدريسي ولي امرة الأندلس بعد مقتل أخيه علي بن حمود توفي سنة431هـ. ينظر:سير أعلام النبلاء، ج 136/17.

46) عبد الرحمن بن هشام: بن عبد الجبار المرواني قام معه كبار قرطبة وملكوه بعد ذهاب القاسم بن إدريس سنة424هـ، وزر له ابن حزم وتملك ستة أشهر وقتل. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج347/17

لكي يتحمل العبء نحو بلده وأمته ودينه، فإن سياسته الأموية تعني عنده دائما المحافظة على وحدة الدولة، وبالتالي الوقوف صفا واحدا تجاه الفرنجة في الشمال"[47].

إلا أن الأمور لم تستقر كما شاء ابن حزم، فقتل عبد الرحمن بن هشام، ولم تدم خلافته إلا سبعة وأربعين يوما، فاعتقل ابن حزم وزج به في السجن، فكانت محنة أليمة في سلسلة المحن ومكث فيه إلى سنة 416هـ[48].

إن فترة السجن التي امتدت من سنة414هـ إلى سنة416هـ دفعت ببان حزم إلى اعادة قراءة الأحداث قراءة جديدة، هذه القراءة هي التي سترسم مساره المستقبلي الاصلاحي.

رابعا: التفرغ للعلم:

وبعد اطلاق سراحه خرج ابن حزم إلى شاطبة، وقد استولى اليأس على نفسه بما رأى من تغير الزمن ونكبات السلطان وفساد الأحوال وتبدل الأيام، إلا أن ابن حزم لم يخسر معركة الاصلاح، وإنما خسر معركة العمل السياسي، فما كان منه إلا أن نقل الحرب إلى ميادين أخرى، وهي ميادين الفكر واصلاح النفوس وتقويم الأخلاق والدفاع عن الإسلام وصفائه، والرجوع إلى منابعه الصافية.

ومن هنا تبدأ المرحلة الثانية من حياة الإمام ابن حزم، والتي تميزت بمزتين وهي:

1 . أنها مرحلة علمية، بعيدة عن الأحداث السياسية، تفرغ فيها إلى التعليم والتأليف والدفاع عن آرائه.

2 . عدم الاستقرار في مدينة معينة من مدن الأندلس، فطاف وجال في الأندلس، صادعا بآرائه حتى مات رحمه الله.

انصرف ابن حزم عن العمل السياسي بعد تجارب مريرة، وبدأ مرحلة جديدة من حياته، وهي نشر العلم والمعرفة وتنوير العقل، فلجأ إلى شاطبة، ثم تنقل بين مدن الأندلس، فدخل قلعة البونت،

---

47) خليفة: ابن حزم الأندلسي، ص57.

48) عنان: دولة الإسلام في الأندلس، ج 612/2.

ثم لجأ إلى ميورقه في حماية واليها أحمد بن رشيق أبي العباس، ثم غادرها إلى بادية لبلة موطن أجداده، حيث توجد ضيعته في قرية منت ليشم التي ورثها عن أبائه، والتف حوله عدد من التلاميذ، واستقر بها يعلم ويؤلف، حتى توفي في الثامن والعشرين من شعبان عام 456هـ= 1064م، عن اثنتين و سبعين سنة رحمه الله[49].

يقول عبد الحليم عويس: "وما دام ابن حزم فشل في تحقيق العلاج عن طريق السياسة والحاكمين، فقد حاول العلاج عن طريق اصلاح المحكومين،وذلك بإصلاح فساد الفقه الذي هو سبيل اصلاح الحياة الاجتماعية والاقتصادية والخلقية، بل إن مجال الفقه يمكن أن يتيح لابن حزم من طريق آخر اصلاح السياسة نفسها، عن طريق اشاعة نظام سياسي إسلامي، يعيه طالبوا العلم والمتعلمون، وبعضهم يصل إلى مناصب القيادة الدينية والدنيوية...ومن هنا دخل إلى باب الفقه، ليصلح به الراعي والرعية"[50].

وهذا هو الصواب فإن ابن جزم لم يهرب ولم يتراجع عن مشروعه الإصلاحي، بل غير الوسيلة لتغير المعطيات.

خامسا: شيوخه:

كان أول مجلس حضره هو مجلس المظفر ابن أبي عامر، ثم وجهه والده بعد ذلك لصحبة أناس اختارهم من ذوي الفضل والعلم وكان من أبرزهم الشيخ أبو علي الحسين بن علي الفاسي، قال ابن حزم: "فلما ملكت نفسي وعقلت، صحبت أبا علي الحسين بن علي الفاسي في مجلس أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي شيخنا وأستاذي ﷺ، وكان أبو علي المذكور عاقلا عاملا ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد في الآخرة، وأحسبه كان حصورا، لأنه لم تكن له امرأة قط، وما رأيت مثله جملة علما وعملا ودينا وورعا، فنفعني الله به كثيرا"[51]، فكان لتلك الصحبة الأثر القوي في ترسيخ الاستقامة والعفة في النفس وطهارة القلب.

49) ابن بسام: الذخيرة، ج 216/1، وعبد الحليم عويس، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي،ص82.

50) عويس: ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي، ص 88.

51) ابن حزم: طوق الحمام، م س، ص115.

أخذ ابن حزم العلم عن علماء عصره بالأندلس، فمن أشهر من سمع منهم[52]:أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن أصبغ البياني، وأحمد بن محمد بن أحمد بن الجسور، وحمام بن أحمد بن عبد الله الأطروش القاضي، وعبد الرحمن بن سلمة الكناني... وغيرهم.

سادسا: تلاميذه:

ومن أشهر من أخذ عنه: أحمد بن عمر بن أنس العذري ابن الدلاني، وصاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد، وعبد الله بن محمد بن العربي، وعلي بن سعيد العيدري، والفضل بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ومحمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي الحميدي، ومحمد بن الوليد بن محمد بن خلف... وغيرهم.

الفرع الثاني: مكانته العلمية

عقد الإمام الذهبي ترجمة موسعة لابن حزم في كتابه القيم سير أعلام النبلاء، إذ أنصف فيها الإمام، وقد تجلت اليوم قيمة ابن حزم العلمية، فاهتم الباحثون بفكره وآراءه، وتجاوزت عدد الدراسات والبحوث والملتقيات عنه المائتين، وما هذه الدراسة إلا دليل على ذلك، والحمد لله فقد أنصف الزمن ابن حزم.

وهذه بعض شهادات أهل العلم عن ابن حزم قال صاعد: "كان أبو محمد ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان، ووفور حظه من البلاغة، والشعر، والمعرفة بالسير والأخبار، وأخبرني ابنه أبو رافع الفضل بن علي أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة"[53].

52) انظر الصلة، ج 395/2، وسير أعلام النبلاء، ج 185/18.

53) انظر الصلة،ج 395/2، وسير أعلام النبلاء، ج185/18.

وقال أبو عبد الله الحميدي[54]: "كان حافظا عالما بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة، متفننا في علوم جمة، عاملا بعلمه، زاهدا في الدنيا، بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه قبله في الوزارة وتدبير الممالك، متواضعا ذا فضائل جمة، وتواليف كثيرة في كل ما تحقق به من العلوم، وجمع من الكتب في علم الحديث والمصنفات والمسندات كثيرا، وسمع سماعا جما، وما رأينا مثله في ما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين، وكان له في الأدب والشعر نفس واسع وباع طويل، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه"[55].

وأختم ترجمته بما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية[56]: "كان له من الايمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر، ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال والمعرفة بالأحوال والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة ما لا يجتمع لغيره، فالمسألة التي يكون فيها حديث يكون جانبه فيها ظاهر الترجيح، وله من التمييز بين الصحيح والضعيف، والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء"[57].

وأما آثاره العلمية فقد خلف ابن حزم تراثا هائلا في علوم شتى ومن أهمها: المحلى بالحجج والآثار في شرح المجلى بالاختصار، والإحكام في أصول الأحكام، وابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، والإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس، والصادع... وغيرها من المؤلفات الهامة.

54) الحميدي: محمد بن فتوح بن عبد الله الأزدي الحافظ، سمع من ابن حزم وابن عبد البر،رحل إلى المشرق وسمع من الخطيب وغيره، توفي في بغداد سنة488هـ، من مؤلفاته جذوة المقتبس والجمع بين الصحيحين... وغيرها.ينظر: معجم المؤلفين، ج 121/11.

55) جذوة المقتبس، ص308، الصلة ج 395/2.

56) ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم، نزيل دمشق، ولد بحران سنة661هـ، ولقب بشيخ الإسلام وناصر السنة، من مؤلفاته: منهاج السنة النبوية... توفي بدمشق سنة728هـ.

57)أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: مجموع الفتاوى، مجمع ملك فهد المدينة المنورة، 2004، ج 19/4.

الباب الأول

موقف ابن حزم من القياس

اشتهر ابن حزم بنفي القياس فلا تكاد تخلو كتب الأصول من ذكر رأيه وموقفه من القياس، ومصنفاته مملوءة ببيان بطلان القياس، إما إشارة أو تفصيلا، وقد أطنب ابن حزم في كتابيه الإحكام والصادع في بيان فساد القياس وساق من الأدلة ما لا تجده عند غيره.

وإذا كان ابن حزم ينكر القياس فهل يعتبر قوله شاذا لم يكن معروفا عند أهل العلم حتى جاء ابن حزم فابتدع لنا هذا الرأي، وهذا يصعب تصديقه بل هو قول فيه نظر، لما عرف عن ابن حزم من حبه للحديث واتباع آثار السلف والدفاع عن السنة أن يصدر عنه رأي لم يكن معروفا أو موجودا عند السلف، مما دفعنا إلى البحث عن الجذور التاريخية للقياس، ومن أول من استعمل القياس، وما هي البيئة التي ظهر فيها، وما هي العوامل التي أدت إلى ظهوره، وهل وجد من أنكر القياس قبل ابن حزم، ثم ما هي الأدلة التي ساقها الفريقان.

وللإجابة عن هذه الإشكالية مستندا على ما كتبه ابن حزم في مصنفاته قسمت هذا الباب إلى أربعة فصول:

1. الفصل الأول فصل مفاهيمي فقمت بتعريف القياس، ثم ذكرت بعض المصطلحات ذات الصلة بالقياس، وهي: الرأي والاجتهاد، وقد تنبه لهذه المسألة الإمام ابن حزم، فعقد في بداية كتابه الإحكام فصلا كاملا عرف جملة من المصطلحات التي تدور على ألسنة الفقهاء والأصوليين، وإن كان في ثنايا كتاب الإحكام أضاف جملة من التعريفات للكثير من المصطلحات، وهي متناثرة في ثناياه.
2. أما الفصل الثاني: فذكرت القواعد الأساسية والنظريات التي استند إليها ابن حزم في إبطال القياس.

3. أما الفصل الثالث: فهو لذكر أدلة الفريقين، أدلة الجمهور وأدلة ابن حزم من المنقول والمعقول، مبينا وجه الدلالة منها.
4. أما الفصل الرابع: فقمت بمناقشة أدلة الفريقين وردودهم.

الفصل الأول: المفاهيم

إذا رجعنا إلى كتب أصول الفقه في مباحث القياس، فسنجد مجموعة من التعاريف لمصطلح القياس، وبحكم أن موضوع هذه الأطروحة هو موقف ابن حزم من القياس والتعليل فإنه لزاما علي أن أعرف القياس عند الجمهور، وعند ابن حزم، إن وجد تعريف خاص به للقياس.

وبحكم أن ضبط المصطلحات، كان من عمل المتأخرين بعدما أغلق باب الاجتهاد، فإن بعض المصطلحات، ذات الصلة بالموضوع: كالرأي والاجتهاد، قمت بتعريفها وبيان الصلة بينهما وبين القياس.

وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

1. المبحث الأول: تعريف القياس وبيان أقسامه.
2. المبحث الثاني: الرأي، وفيه تعريف الرأي وبيان جذوره التاريخية وأنواعه ومجالاته.
3. المبحث الثالث: فعرفت الاجتهاد وذكرت العلاقة بينه وبين القياس.

المبحث الأول:

تعريف القياس وبيان أقسامه

إن الجزء الأول من هذه الأطروحة هي موقف ابن حزم من القياس، وبعد أن عرفت بابن حزم في الفصل التمهيدي، قمت ببيان معنى الشق الثاني من العنوان وهو القياس، فقسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

ففي المطلب الأول: عرفت القياس مع الإشارة إلى ما نقله ابن حزم من تعريف للقياس والبحث عن مصدر هذا التعريف.

أما المطلب الثاني: فهو خاص بأقسام القياس، فقد قسم الأصوليون القياس إلى عدة أقسام فذكرت بعضا منها.

المطلب الأول: تعريف القياس

إن مصطلح القياس لم يرد في القرآن الكريم ولا في حديث صحيح ثابت عن النبي ﷺ، بل يرى ابن حزم أنه لم يرد كذلك في أقوال أصحاب النبي ﷺ أيضا، فمعرفة معناه بالرجوع إلى أهل الاختصاص.

الفرع الأول: القياس لغة

القياس مشتق من قاسه بغيره وعلى غيره يقيسه وقياسا واقتاسه: قدّره على مثاله، ويقوسه قوسًا وقياسا لغة في (يقيسه) والمقدار مقياس، وقِيسُ رمحِ بالكسر وقاسُه: أي قدره، وقايسته: إذا جاريته في القياس، وقايست بين الأمرين مقايسة وقياسًا أي قدرت، واقتاس الشيء بغيره: أي قاسه به، وهو يقتاس بأبيه أي يسلك سبيله ويقتدي به[(58)].

وقد اختلفت عبارة الأصوليين في تعريف القياس لغة إلى سبعة إطلاقات وهي:

58) الجواهري إسماعيل بن حماد: الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1979، ج 967/3، ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، 1981، ج 346/11.

الأول أنه عبارة عن التقدير، ومنه يقال: قست الأرض بالقصبة، وقست الثوب بالذراع، أي قدرته بذلك وسويته به، وإلى هذا القول ذهب الآمدي[59][60]، وتبعه الأسنوي[61] من الشافعية، وذهب إليه أكثر الأصوليين من الحنفية[62].

والمساواة من لوازم التقدير، فإذا استعمل لفظ (القياس) في المساواة كان مجازا، وبناء على هذا القول فالقياس حقيقية في التقدير، ومجاز في المساواة[63].

الثاني: أنه مشترك اشتراكا لفظيا بين كل من الأمور الثلاثة التالية:

1. التقدير، نحو قست الثوب بالذراع.
2. المساواة، نحو فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساويه.
3. المجموع المركب منهما، نحو قست النعل، أي قدرته به فساواه.

---

59) الآمدي: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، مات سنة 631هـ، بدمشق ودفن بقاسيون، تولى التدريس بالمدرسة العزيزية، قال الذهبي: برع في الخلاف وحفظ طريقة الشريف وتفنن في علم النظر وكان من أذكياء العالم، وتصانيفه فوق العشرين منها: الإحكام في أصول الأحكام، لباب الألباب، وأبكار الأفكار وغيرها. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناجي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1383هـ=1964م، ج 306/8، وسير أعلام النبلاء، ج 364/22.

60) الآمدي علي بن أبي علي: الإحكام في أصول الإحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، السنة 1983، 164/3، والأسنوي عبد الرحيم، نهاية السول شرح منهاج الوصول، عالم الكتب، بيروت، ج 1 /2، والبدخشي محمد بن الحسن، مناهج العقول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1974، ج 3/3.

61) الأسنوي: عبد المحيم بن الحسن بن علي الشافعي الفقيه الأصولي أخذ عن السبكي وابن رجب من تصانيفه طبقات الشافعية وشرح المنهاج، توفي سنة772هـ. ينظر ترجمة الأسنوي للحافظ العراقي.

62) السرخسيأبي بكر محمد: الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993، ج 143/2،والبزدوي عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 489/3

63) الكمال ابن الهمام: التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1983، ج 117/3، منون عيسى، نبراس العقول، المطبعة المنيرية، القاهرة،ط1،ص10.

وهذا ظاهر كلام العضد[64]، كما فهمه سعد الدين التفتازاني[65] في حاشيته قال: "تمثيله بالأمثلة الثلاثة مشعر بأن المراد أنه قد يكون لهما جميعاً، وقد يكون للتقدير فقط أو للمساواة فقط"[66].

وكما فهمه ابن أمير الحاج[67]حيث قال: "القياس هو التقدير والمساواة والمجموع، وهو ظاهر كلام القاضي عضد الدين"[68].

الثالث: أنه مشترك معنوي، وهو كلي تحته فردان:

- أحدهما: استعلام القدر، أي طلب معرفة قدر الشيء نحو: قست الثوب بالذراع.
- ثانيهما: التسوية، سواء أكانت حسية نحو: قست النعل بالنعل، أو معنوية، نحو فلان لا يقاس بفلان، وإلى هذا ذهب الكمال بن الهمام في التحرير[69].

الرابع: هو الاعتبار، يقال قست الشيء إذا اعتبرته، أقيسه قيساً وقياساً، ومنه قيس الرأي، وامرؤ القيس؛ لاعتبار الأمور برأيه[70].

الخامس: قيل القياس في اللغة التمثيل والتشبيه، وإنما يعتبر التشبيه في الوصف أو التعريف لا الاسم[71].

---

64) العضد: زين الدين فقيه مشارك في علم المعقول والمنقول، من مصنفاته شرح مختصر ابن الحاجب والمواقف، توفي سنة753هـ. ينظر: معجم المؤلفين، ج 193/4.

65) التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر من أئمة العربية والبيان والمنطق، من مؤلفاته تهذيب المنطق وشرح العقائد النسفية، أبعده تيمورلنك إلى سمرقند، توفي سنة793هـ. ينظر: معجم المؤلفين، ج 228/12، والدرر الكامنة 350/4.

66) التفتازاني سعد الدين: حاشية السعد على شرح المختصر المنتهى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004، ج 280/3.

67) ابن أمير الحاج:محمد بن محمد، ويقال له ابن المؤقت الحنفي، من تصانيفه التقرير والتحبير في شرح التحرير، توفي في حلب سنة879هـ. ينظر: معجم المؤلفين، ج 275/11.

68) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ج 117/3.

69)ابن أمير الحاج: المصدر السابق، ج 116/3.

70) الزركشيبدر الدين محمد بن بهادر:البحر المحيط، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني وعمر الأشقر وعبد الستار أبو غدة، الكويت وزارة الأوقاف، ط 5، 1992، ج 1/ 6.

71) نقله الزركشي عن ابن مقلة في كتاب البرهان. ينظر البحر المحيط، ج 6/5.

السادس: قيل إنه مأخوذ من المماثلة، يقال: هذا قياس هذا، أي مثله، لأن القياس جمع المتماثلين في الحكم[72].

السابع: قيل إنه مأخوذ من الإصابة، يقال: قست الشيء إذا أصبته، لأن القياس يصاب به الحكم[73].

وبعد التأمل فإن معاني القياس تؤول إلى ثلاثة وهي: التسوية والتقدير والإصابة. وإن كان معنى التسوية هو الأنسب للمعنى الاصطلاحي.

الفرع الثاني: القياس اصطلاحا

نقل ابن حزم عن جمهور الأصوليين بضعة تعريفات للقياس وهي متناثرة في مصنفاته وقمت بجمعها، مع الإشارة منه أنها قول أصحاب القياس إلا تعريفا واحدا نسبه للباقلاني[74] و هذه التعريفات هي:

أولا: تعريفات القياس التي نقلها ابن حزم عن الجمهور

وهي:

1 . قال: "القياس هو أن يحكم لشيء المختلف فيه، الذي لا نص فيه، بمثل الحكم في المنصوص عليه، أو في المجمع عليه"[75].

72) ينظر الحاوي الكبير لعلي بن محمد الماوردي، ج 136/16، ونقله الزركشي عن الماوردي والروياني. ينظر البحر المحيط، ج 6/5.

73) ابن السمعاني منصور بن محمد: قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن حافظ، مكتبة التوبة، الرياض، ط 1، 1998.

74) الباقلاني: هو محمد بن الطيب بن محمد، ولد بالبصرة سنة 338، وسكن بغداد، من مصنفاته: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، إعجاز القرآن، أسرار الباطنية. ينظر: تاريخ بغداد، ج 379/15، الوافي، ج 177/3.

75) ابن حزم علي بن محمد: الصادع في رد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان، تحقيق: حسن مشهور، دار الأثرية، الرياض، ط 1، 2011، ص251.

2 . وأما في الإحكام فقد عرفه: "القياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع بمثل فيما فيه نص أو جماع لاتفاقها في العلة التي هي علامة الحكم، وهذا قول جميع حذاق أصحاب القياس"[76]. وعزاه إلى جميع أصحاب الشافعي وطوائف من الحنفية والمالكية[77].

3 . قال: "القياس هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا اجماع بمثل فيما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما في نوع من الشبه"[78]، ونسبه لطوائف من الحنفية والمالكية[79].

4 . تعريف الباقلاني، قال: "القياس هو حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو اسقاطه عنهما من جمع بينهما بأمر أو بوجه جمع بينهما فيه"[80]، وانتقده بشدة.

5 . قال: "هو رد فرع إلى أصل"[81].

هذا تعريف القياس كما نقله ابن حزم عن الجمهور.

ثانيا: تعريف القياس عند جمهور الأصوليين

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس اصطلاحا، وسبب الخلاف هو: هل القياس دليل شرعي نصبه الشارع علامة على الحكم كالنص؟ أم هو عمل المجتهد؟

المذهب الأول:

إن القياس دليل شرعي مستقل، كالكتاب والسنة، سواء نظر فيه المجتهد أم لم ينظر، وأصحاب هذا القول يعبرون عن القياس بأنه استواء أو المساواة، وممن ذهب إلى هذا القول وعرف القياس بالمساواة الآمدي، وابن الحاجب[82]، وغيرهما.

---

76) ابن حزم علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الأفاق بيروت،ط2،السنة1983(ج7/ص53)

77) ابن حزم: المصدر السابق، ج53/7.

78) ابن حزم: المصدر السابق، ج53/7

79) ابن حزم: المصدر السابق، ج 53/3.

80) ابن حزم:المصدر السابق ج 53/7.

81) ابن حزم:المصدر السابق، ج 77/7.

82) ابن الحاجب: أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن يونس، ولد سنة 570هـ، بصعيد مصر، وكان من أذكياء العالم، رأساً في العربية وعلم النظر، توفي سنة 646هـ، من تصانيفه: الإيضاح شرح المفصل، الكافية، منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل. ينظر: الديباج، 189.

قال الآمدي في تعريفه للقياس: "إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل"[83]. وأما ابن الحاجب فقال: "وفي الاصطلاح المساواة فرع لأصل في علة حكمه"[84].

المذهب الثاني:

إن القياس عمل المجتهد وعبروا عن ذلك بقولهم: القياس: إثبات أو حمل.

وقد عرفه القاضي أبو بكر الباقلاني بقوله: "هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفةٍ أو نفيهما عنه"[85]. ونقل هذا التعريف إمام الحرمين الجويني[86] عن شيخه قائلاً: "إنه أقرب العبارات إلى تعريف القياس"[87].

وخالفه ابن حزم وانتقده بشدة، وقال: "وهذا الكلام لا يعقل وكله خبط وتخليط... وأطرف شيء قوله (أحد المعلومين) فليت شعري ما هذان المعلومان ومن علمهما"[88].

2 . وعرفه الباجي[89]: "حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجابحكم و إسقاطه بأمر يجمع بينهما"[90].

83) الآمدي علي بن أبي علي: الإحكام في أصول الأحكام، 273/3.

84) العضد عبد الرحمن بن أحمد: شرح مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000، ص328.

85) الجويني عبد الملك بن عبد الله: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم ديب، مطابع الدوحة، قطر، ط 1، 1399هـ، ج 746/2.

86) الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ولد سنة 419هـ، من مصنفاته:نهاية المطلب في المذهب، الإرشاد في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، توفي سنة 478هـ.ينظر: سير أعلام النبلاء، 468/18، طبقات السبكي، ج 165/5.

87) الجويني: المصدر السابق، ج 746/2.

88) ابن حزم: الإحكام، ج 53/7.

89) الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعيد الأندلسي، ولد سنة 403هـ، ولزم أبا ذر وأخذ عنه الحديث والفقه والكلام وتفقه بالقاضي أبي الطيب الطبري وأبي عبد الله الضيمري وابن عمروس وغيرهم، ومن مصنفاته:المنتقى في شرح الموطأ، الاستيفاء، وإحكام الفصول في أحكام الأصول...مات سنة 474هـ. ينظر: السير، 535/15، ترتيب المدارك، 802/2

90) الباجي سليمان بن خلف: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1995، ص457.

واختار تعريف الباقلاني للقياس جمهور المحققين كما ذكر ذلك الرازي في المحصول[91].

3 . ومن هذه التعاريف تعريف البيضاوي في المنهاج، حيث قال: "إنه إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت"[92].

المذهب الثالث:

ومن الأصوليين من توسط بين المذهبين السابقين وجمع بينهما، لأنه إذا كان القياس من أفعال المجتهد فذلك لا يمنع من أن ينصبه الشارع دليلا مستقلا، قال العطار في حاشيته: "إن كونه فعل المجتهد لا ينفي أن ينصبه الشارع دليلا"[93].

المطلب الثاني: أقسام القياس

قسم الأصوليون القياس إلى عدة أقسام، وقبل ذكر هذه الأقسام سأذكر ما نقله ابن حزم عن أصحاب القياس ثم أردفته بتقسيم الجمهور.

الفرع الأول: نقل ابن حزم لتقسيم الجمهور

اختلف عبارات الأصوليين في تقسيم القياس لاختلاف اعتباراتهم، وقد نقل ابن حزم عن أصحاب القياس تقسيما ذكره في كتابه الإحكام قال: "وقسموا القياس ثلاثة أقسام: فقسم هو قسم الأشبه والأولى، وهو إن قالوا: "إذا حكم في أمر كذا بحكم كذا فأمر كذا أولى بذلك الحكم، وذلك نحو قول أصحاب الشافعي: إذا كانت الكفارة واجبة في قتل الخطأ وفي اليمين التي ليست غموسا، فقاتل العمد وحالف اليمين الغموس أولى بذلك وأحوج إلى الكفارة.

وكقول المالكي والشافعي: إذا فرق بين الرجل وامرأته لعدم الجماع فالفرقة بينهما لعدم النفقة التي هي أوكد من الجماع أولى وأوجب...

91) الرازيفخر الدين محمد بن عمر: المحصول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر فياض، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط 1، 1980، ج 236/2.

92) الاسنوي: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ج 2/4.

93) العطار حسن بن محمد: حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الفكر، بيروت، ط2، ج 640/2.

وقسم ثاني وهو قسم المثل، وهو نحو قول أبي حنيفة ومالك: إذا كان الوطء في نهار رمضان عمدا تلزمه الكفارة، فالمتعمد للأكل مثله في ذلك، وإذا كان الرجل يلزمه في ذلك الكفارة فالمرأة . الموطوءة باختيارها عامدة . في وجوب الكفارة عليها مثل الرجل...

والقسم الثالث قسم الأدنى، وهو نحو قول مالك وأبي حنيفة: إذا وجب القطع في مقدار ما في السرقة، وهو عضو يستباح، فالصداق في النكاح مثله...

وكقول الشافعي: إذا كان مس الذكر ينقض الوضوء، فمس الدبر الذي هو عورة مثله"[94].

الفرع الثاني: تقسيم الجمهور

قسم جمهور الأصوليين القياس إلى عدة أقسام ومن هؤلاء الزركشي في كتابه ((بحر المحيط)) إذ قسم القياس إلى ستة أنواع وهي:

النوع الأول: قياس العلة:

هو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع[95]، ويسمى قياس المعنى.

أو هو ما صرح فيه بالعلة، كقياس النبيذ على الخمر بعلة الإسكار[96]، وينقسم إلى قسمين:

أ . الجلي تعريف: هو ما علم من غير معناه وفكر.

أقسامه: وينقسم إلى

1 . ما تناهى في الجلاء حتى لا يجوز ورود الشريعة في الفرع على خلافه، كقوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾[97].

2 . دونه، كقوله ﷺ: ((لا يقضي القاضي وهو غضبان)).

94) ابن حزم: الإحكام، ج 54/7.

95) الزركشي: البحر المحيط، ج 36/5.

96) العضد: شرح مختصر المنتهى، ص328.

97) [الإسراء: 23].

ب . القياس الخفي: عرفه العضد بقوله: "وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا"، ومثلوا له بقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص، وذلك بجامع القتل العمد العدوان، فإن الفارق بينهما غير مقطوع بتأثيره، لذلك ذهب بعض العلماء كأبي حنيفة لعدم وجوب القصاص فيه. وهذا القسم يشمل القياس الأدنى.

النوع الثاني: قياس الشبه:

وله معنى عام وخاص، فأما المعنى العام فيطلق على جميع أنواع القياس، ويأتي هنا بمعنى: الاستدلال بالشيء على مثله، ووجه ذلك أن كلَّ قياس لا بد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل، بجامع بينهما[(98)].

وأما الخاص، فهو تخصيصه بنوع معين من أنواع القياس، وقد نبه الزركشي[(99)] على أهميته فقال: "وهو من أهم ما يجب الاعتناء به"[(100)].

وأشار الإمام الغزالي[(101)] إلى أن جل أقيسة الفقهاء تعود إليه، قال: "أما أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها"[(102)].

وأما تعريفه: فقد تضاربت تعاريف الأصوليين حتى قال السبكي: "وقد تكاثر الشجار في تعريف هذه المنزلة ولم أجد تعريفا صحيحا فيها"[(103)].

98) الزركشي: البحر المحيط، ج 230/5، الغزالي: محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة، ط 1، 1993، ج 318/2.

99) الزركشي: محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، تركي الأصل مصري المولد، أخذ عن الاسنوى والبلقيني وغيرهم توفي سنة 794هـ، من تصانيفه: البحر المحيط في أصول الفقه، شرح التنبيه للشيرازي. ينظر: معجم المؤلفين، ج 121/19.

100) الزركشي: البحر المحيط، ج 319/2.

101) الإمام الغزالي: هو محمد بن محمد، الغزالي، الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام فيلسوف، متصوف، فقيه، شافعي، مولده ووفاته في الطابران طوس بخراسان (450 . 505هـ)، من مصنفاته الكثيرة: إحياء علوم الدين، والاقتصاد في الاعتقاد. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4/ 173؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج12/ 173.

102) الغزالي: المستصفى، ج 2/2.

103) السبكي: جمع الجوامع وشرحه المحلى، ج 286/2.

لغة: الشبه في اللغة المثل...وأشبه الشيء الشيء ماثله...والتشبيه التمثيل[104].

اصطلاحا: "هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المفضية للحكم من غير تعيين"[105].

النوع الثالث: قياس العكس

تعريفه: "هو اثبات نقيض الحكم في غيره لافتراقهما في علة الحكم"، قال الزركشي: "كذا عرفه صاحب المعتمد والإحكام وغيرهما"[106].وعرفه ابن القيم[107]: "هو نفي الحكم لنفي علته وموجبه"[108].

النوع الرابع: قياس الدلالة

وعرفه ابن القيم: "هو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها"[109].

النوع الخامس القياس الفارق: عرفه ابن القيم بقوله: "هو أن لا يكون بين الصورتين فرقمؤثر في الشرع"[110]

النوع السادسما هو أولى من المنصوص: هو ما كان الفرع فيه أولى بالحكم من الأصل لقوة العلة وظهورها".[111]

---

104) ابن منظور: لسان العرب 2189/24/4

105) الزركشي: البحر المحيط، ج 231/5.

106) الزركشي: البحر المحيط، ج 235/5.

107) ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب فقيه أصولي محدث مجتهد لازم ابن تيمية من مؤلفاته: اعلام الموقعين، وزاد المعاد. ينظر: معجم المؤلفين 106/9.

108)ابن القيم أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مطبعة السعادة، مصر، ط 2، 1955 ج 1/ 160.

109) المصدر السابق، ج3/ص136

110) ابن القيم،اعلام الموقعين ج2/ص4

111) السبكي، جمع الجوامع بشرح الجلال ج2/ص340

الفرع الثالث:

وهناك تقسيمات أخرى ذكرها الأصوليون سأذكرها باختصار:

1 . التقسيم الأول: من حيث اعتبار القوة، وينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: القياس الجلي: هو ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة غير أن الفرق بين الأصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره.[112]

الثاني: القياس الخفي: هو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل[113]

2 . التقسيم الثاني: من حيث اعتبار درجة الجامع في الفرع:

وينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام[(114)]:

الأول: قياس الأولى: "وهو ما كان الجامع فيه باقتضاء الحكم في الفرع أقوى منه في الأصل". مثاله: قياس ضرب الوالدين على التأفيف المحرم بقوله تعالى: ﴿**فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ**﴾[(115)]، بجامع الإيذاء، ولا شك في أن الإيذاء بالضرب . وهو الفرع . أشد وأقوى مناسبة للتحريم من التأفيف . وهو الأصل . ولهذا أطلق على هذا القياس "قياس الأولى".

الثاني: قياس المساوي: وهو كان الجامع فيه في الفرع مساويا له في الأصل في اقتضاء الحكم، مثاله: قياس إحراق مال اليتيم على أكله المحرم بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا**﴾[(116)] بجامع الإتلاف في الكل، فيثبت التحريم في الاحراق كما ثبت في الأكل.

---

[112]) الآمدي، الاحكام ج4/ص3

[113]) المصدر السابق ج4/ص3

114) انظر هذه الأقسام في الإحكام للآمدي، ج 269/4، المحصول، ج 123/5، نهاية السول مع شرح البدخشي، ج 38/3.

115) [الإسراء: 23].

116) [النساء: 10].

الثالث: قياس الأدنى: وهو مكان الجامع فيه في الفرع أدون منه في الأصل في اقتضاء الحكم، مثاله: قياس التفاح على البر في حرمة التفاضل بجامع الطعم في كل منهما.

تنبيه: إن القسم الثالث من هذه الأقسام متفق على كونه قياسا، وأما القسمان الأولان فإنهما مختلف في كونهما من القياس، فإن بعض العلماء كالحنفية لم يعتبرهما من القياس بل من دلالة النص[117].

3 . التقسيم الثالث: من حيث اعتبار ذكر علته وعدم ذكرها.

وينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى أقسام:

- الأول: قياس العلة
- الثاني: قياس الدلالة
- الثالث: القياس في معنى الأصل، وهو ما جمع فيه بإلغاء الفارق بأن كان الوصف الجامع غير مصرح به في القياس، فيقوم المعلل بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع. وأغلب الأصوليين على أنه ليس من القياس بل من مفهوم الموافقة.
- الرابع: قياس الشبه.

117) الآمدي: الإحكام، ج 269/4.

المبحث الثاني: الرأي

إن مصطلح الرأي مصطلح لصيق بالقياس عند المتقدمين، وقد مر هذا المصطلح بمراحل عدة حتى اكتملت معالمه على أيدي المتأخرين، ولبيان معنى الرأي وموقف أهل العلم منه قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الرأي، بينت فيه معنى الرأي عند المتقدمين والمتأخرين، وحاولت أن أرصد حركة الرأي في الفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: أنواع الرأي وموقف أهل العلم منه، ومجال استعمال الرأي.

المطلب الأول: تعريف الرأي وجذوره

اختلف أهل العلم في بيان معنى الرأي وتحديد جذوره، وبناء على تعريفه ترتب حكمه، وتسهيلا لدراسته قسمت هذا المطلب إلى فرعين.

الفرع الأول: تعريف الرأي

1 . لغة: الرأي هو العقل والتدبير وجمعه آراء، وهو مقلوب والأصل فيه آراء، ورجل ذو رأي أي بصيرة وحذق بالأمور، والعرب تسمي الحاذق الفطن ذا الرأي القوى والبصر النافذ في الأصول بذي رأي(118).

2 . اصطلاحا:ذكر المتقدمون عدة تعريفات للرأي، وسأبدأ بتعريف ابن حزم ثم أنتقل إلى تعريفات الجمهور.

عرفه ابن حزم في الإحكام فقال: "ما تخيلته النفس صوابا دون برهان"(119).

118) الفيومي أحمد بن محمد: المصباح المنير، مكتبة لبنان، لبنان، السنة 1987، ج 113/1.

119) ابن حزم: الإحكام، ج 45/1.

أما في كتابه الصادع فقد عرفه بـ: "وحقيقة معنى لفظ الرأي الذي اختلفنا فيه، فهوالحكم في الدين بغير نص، ولكن بما رآه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل أو الإيجاب"[120].

وأما الجمهور فقد عرفه بعدة تعريفات منها:

1- تعريف الباجي: فقد عرفه بقوله "هو التفكر والاجتهاد في طلب الحكم"[121].

2-تعريف ابن القيم: "هو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب، مما تتعارض فيه الأمارات"[122].

وأما المعاصرون فلميتفقوا على تحديد معنى مصطلح الرأي، ومن بين هذه التعريفات:

فقد عرفه الشيخ عبد الوهاب خلاف[123]، قال: "هو التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشرع إلى الاهتداء بها في الاستنباط حيث لا نص"[124].

وانتقد هذا التعريف إذ يحدد مجال الاجتهاد بالرأي فيجعله خارج نطاق النصوص.

إن الاجتهاد بالرأي قد وقع في الصدر الأول إلا أنه لم يحصر فيما لا نص فيه، كما ذهب إليه بعض الأصوليين، وتابعهم على ذلك أغلب الكتاب المعاصرين بل كان مجاله فاسح، بل كان يشمل ما لا نص فيه، وما فيه نص تفهما وتطبيقا، يقول الشوكاني[125]: "واجتهاد الرأي كما يكون

120) ابن حزم علي بن محمد: الصادع في رد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان، م س، ص282، وانظر رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية الدراسات والنشر، بيروت،ط 1، 1980، ج 416/4.

121) الباجي: إحكام الفصول، م س، ص590.

122) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 66/1.

123) عبد الوهاب خلاف: فقيه أصولي مصري، ولد سنة1888م، التحق بالأزهر سنة1900م، وشارك في ثورة1919م ضد الاحتلال الإنجليزي، انتدب مدرسا بكلية الحقوق بجامعة القاهرةسنة1934م حتى سنة1948 بقي في خدمة العلم حتى توفي سنة1956م. ينظر: عبد الوهاب خلاف الفقيه الأصولي والمجدد، محمد عثمان شبير، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2010.

124) خلاف عبد الوهاب: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، دار العلم، الكويت، ط 6، 1993، ص 16.

125) الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله من أعلام القرن الثالث عشر توفي بصنعاء سنة 1250هـ، من تصانيفه: البدر الطالع، وإرشاد الفحول... ينظر: معجم المؤلفين، ج 53/11.

باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط"(126).

والمتتبع للاجتهادات الصحابة بالرأي يلاحظ أنهم لم يحددوه بنوع خاص كما فعل المتأخرون.

والأدلة على ذلك كثيرة، ومن اجتهادات الصحابة فيما فيه نص:

1 . اجتهاد سيدنا عمر في الطلاق ثلاثا بكلمة واحدة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومن ذلك الزامه للمطلق ثلاثا بكلمة واحدة، وهو يعلم أنها واحدة، ولكن لما أكثر الناس منه، رأى عقوبتهم بإلزامهم به، وإنما كما رأيا منه رآه للأمة"(127).

2 . اجتهاد سيدنا عمر في منع المسلمين بالزواج من الكتابيات.

3 . اجتهاد سيدنا عثمان في توريث المطلقة في مرض الموت من زوجها، حتى بعد انتهاء عدتها، وهو اجتهاد بالرأي، فيما تقضي القواعد بخلافه من أن الطلاق البائن يقطع الرابطة الزوجية، فلا يبقى سبب للتوريث.

والمتتبع لعمل الصحابة يلاحظ أن السلف لم يخصص نوعا من أنواع الرأي، بل كان الرأي فيما لا نص فيه، وفيما فيه النص.

وإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين ومن جاء بعدهم استعملوا الرأي، ولكنهم لم يضعوا له تعريفا يحدد خصائصه ومميزاته، ولم يبينوا لنا أنواعه لأسباب كثيرة، ولعل من أهمها عدم تدوين العلوم، ولم تكن التعريفات المنطقية ظهرت وانتشرت، وكان العلم في هذه الفترة يتلقى شفاها وغيرها من الأسباب.

---

126) الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 2000، ج 202/1.

127) ابن القيم: الطرق الحكمية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، جدة، ط 1، 1428هـ، ص 15.

ولعل أدق تعريف للرأي وقفت عليه، هو تعريف الأستاذ الدريني يقول: "إنه بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة، نصا وروحا، والتبصير بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة، وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع"[128].

إن استقراء كتب الأصول لا تعطي فكرة واضحة ودقيقة لمصطلح الرأي، ولا تبينالمحطات التي مر بها، وبعد تتبع ما كتب حول الرأيلاحظ الباحث أن الرأي يطلق على معان عدة وهي:

1. إعمال العقل في فهم النص.
2. المعنى الخاص المعروف اليوم عندنا.
3. مقابلة النصوص الشرعية نقول: هذا ثابت بالنص، وهذا ثابت بالرأي.
4. الاجتهاد: فالرأي والاجتهاد شيء واحد بحكم أنه عمل المجتهد.
5. القياس، فيكون الرأي والقياس هو حمل معلوم على معلوم.
6. ترجيح قول على قول.

الفرع الثاني: الجذور التاريخية للرأي

اختلف الباحثون في تحديد تاريخ نشأة الرأي في الفقه الإسلامي، فذهب ابن حزم وابن خلدون، إلى أن الرأي ظهر في عصر الصحابة، قال ابن حزم: "كان حدوث الرأي في قرن الصحابة، مع أن كل من روي عنه في ذلك شيء من الصحابة، فهو متبرئ منه غير قاطع به"[129].

وأما المذهب الثاني: فذهب ابن عبد البر[130] وابن القيم إلى أن الرأي ظهر في عهد النبي ﷺ، يقول ابن القيم في كتابه ((إعلام الموقعين)): "وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم

128) الدريني: مناهج الاستدلال بالرأي، ص22.

129) ابن حزم: الإحكام، ج 45/1.

130) ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد الأندلسي، حافظ المغرب شيخ الإسلام، خضع لعلمه علماء الزمان، وصاحب ابن حزم من تصانيفه: الاستذكار، والتمهيد... توفي عام 463هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 153/18

وصلاها في الطريق، وقال لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض، فنظروا إلى المعنى، واجتهد الآخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلوها ليلا، نظروا إلى اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أهل أصحاب المعاني والقياس"[131].

ويترتب على الخلاف في نشأة الرأي، أن ابن حزم يرى أن الرأي بدعة، وأما الرأي الثاني فيرى أن الرأي جائز في الدين، ولكن إذا حللنا هذه الآراء فإن الخلاف لفظي، فإذا كان الرأي هو فهم النص، أو هو إعمال العقل والفكر في فهم النص وتفسيره، فهذا أمر مرغوب فيه لا يختلف فيه اثنان. وأما إذا كان الرأي هو الاجتهاد، فقد أقر الرسول عليه السلام مبدأ الاجتهاد، فقد اجتهد علي بن أبي طالب وهو باليمن، واجتهد معاذ بن جبل في اليمن، فهذا أمر متفق عليه.

وأما إذا كان المقصود من الرأي، المعنى المتعارف عليه عند المتأخرين، فهذا حدث بعد رسول اللهﷺ.مما يترتب عنه أنه لا خلاف بين الجمهور وابن حزم في نشأة الرأي.

المطلب الثاني:أنواع الرأي وموقف أهل العلم منه

بعد أن بينت معنى الرأي عند المتقدمين والمتأخرين سأقوم ببيان أنواع الرأي وموقف أهل العلم من الرأي، وبيان مجال تطبيقه، قسمت هذا المطلب إلى ثلاثة فروع وهي:

الفرع الأول: أنواع الرأي.

قسم ابن القيم الرأي في كتابه إعلام الموقعين إلى ثلاثة أنواع وهي[132]:

1 . الرأي الباطل: وهو القول في الدين بالهوى، والميل عن مراعاة الأصول الشرعية، أو المبادئ العامة، ويدخل فيه كذلك الرأي المخالف للنص، ويشمل القول في الدين بالخرص والظن والتخمين، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص ومبادئ الشرع.

131) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 66/1.

132) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 66/1.

2 . الرأي الصحيح: وهو رأي الصحابة والتابعين، ومن أنواعه كذلك الرأي الذي يفسر النصوص ويبين وجه الدلالة منها، كرأي الصحابة رضي الله عنهم في القول في الفرائض عند تزاحم الفروض، ورأيهم في توريث المبثوثة في مرض الموت، وغير ذلك من آراءهم.

3 . الرأي الذي هو موضع الاشتباه: وهو الرأي الذي يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن والسنة، فإن لم يجدها فبما قضى به الخلفاء الراشدون، فإن لم يجده فبما قاله واحد من الصحابة، اجتهد رأيه فنظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وأقضية أصحابه، فهذا هو الرأي الذي لا يجوز العمل به إلا اضطرارا.

الفرع الثاني: موقف الصحابة ومن جاء بعدهم من الرأي

إن استقراء كتب الحديث والأثر يلاحظ اختلاف موقف الصحابة من الرأي

القول الأول: ذم الرأي

فقد وردت جملة من الأثار عن الصحابة في ذم الرأي، وقد اعتنى أهل العلم بجمعها ومن أهمها ما جمعه ابن حزم وابن عبد البر والشاطبي وغيرهم، ومن ذلك ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو على المنبر: "أيها الناس إن الرأي إنما كان من رسول الله مصيبا، لأن الله كان يريه، وإنما منا الظن والتكلف"[(133)].

القول الثاني: مدح الرأي

إذا كان الصحابة ذموا الرأي وصاحبه وحذروا منه، فقد روي عنهم الفتيا والقول بالرأي، كقول ابن مسعود في المفوضة أقول فيها برأي[134]، وقول عمر لكاتبه، قل هذا رأي عمر بن الخطاب[135]، وقول عثمان بن عفان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج[136]، إنما هو رأي رأيته، وقول

133) رواه البيهقي في الكبرى رقم 19727في كتاب أدب القاضي باب إثم من أفتى أو قضى بالجهل.

[134])رواه عبد الرزاق في المصنف رقم 10898 وصححه ابن القيم

[135]) رواه البيهقي في السنن الكبرى (116/10) وصححه الحافظ في التلخيص

[136]) رواه البخاري في كتاب الحج باب التمتع والقرآن والافراد في الحج رقم 1063

على في أمهات الأولاد: اتفق رأي ورأي عمر على أن لا يعن[137]، وغير ذلك من الأثار الواردة عنهم رضي الله عنهم.

هذا بعض ما ورد عن الصحابة في الرأي بين المجيز والمانع، ولكن تحليل هذا الآثار تحليلا منهجيا يوصلنا إلى النتيجة التالية وهي عدم تعارض هذه الآثار فيما بينها، لأنه لا يعقل أن يذم عمر الرأي ثم يقول به، إذن فالرأي الذي مدحه عمر غير الرأي الذي نهى عنه ومنع منه.

يقول ابن القيم: "لا تعارض بحمد الله بين هذا والآثار عن السادة الأخيار، بل كلها حق، وكل منها له وجه"[138].

وقد اختلف العلماء في بيان الرأي المذموم في هذه الآثار:

1 . قال ابن عبد البر: "وهو قول جمهور أهل العلم: الرأي المذكور في هذه الآثار، هو القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع بعضها على بعض قياسا، دون ردها على أصولها، والنظر في عللها، فاستعمال الرأي فيها قبل أن ينزل، وفرعت وشققت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن، وقالوا وفي الاشتغال بهذا والاستغراق فيه تعطيل السنن"[139].

2 . وقيل المراد بالرأي المذموم في هذه الآثار، هو رأي أهل البدع المخالفين للسنن كبدع الاعتقاد وكبدع جهم بن صفوان[140] وسائر أهل الكلام.

137) رواه عبد الرزاق في المصنف في باب ما يتعلق بالعبيد والاماء باب بيع أمهات الأولاد

138) ابن القيم: اعلام الموقعين، 64/1.

139)ابن عبد البر يوسف: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1994، ج 110/2.

140) جهم بن صفوان: الكاتب المتكلم أس الضلالة ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، كان يقول بخلق القرآن وأن الله في الأمكنة كلها، صحب جعد بن درهم المقتول، قتله أمير خراسان سالم بن أحوذ سنة128هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج26/6 والبداية والنهاية لابن كثير، ج 351/9.

3 . رأي ابن القيم: فصل ابن القيم في ذلك تفصيلا جيدا حيث قال: "فالرأي الباطل أنواع: أحدهما: الرأي المخالف للنص، وهذا ما يعلم بالاضطرار من الدين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء. والنوع الثاني: هو الكلام في الدين بالخرص والظن، مع التفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، فإن من جهلها وقاس برأيه فيما سئل عنه بغير علم، بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين ألحق أحدهما بالأخر، أو لمجرد قدر فارق يراه بينهما في الحكم من غير نظر إلى النصوص والآثار فقد وقع في الرأي المذموم الباطل. والنوع الثالث: الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال من الجهمية والمعتزلة والقدرية. والنوع الرابع: الرأي الذي أحدثت به البدع وغيرت به السنن وعم به البلاء. فهذه الأنواع الأربعة من الرأي الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وإخراجه من الدين"[(141)].

يقول الشيخ أبو زهرة[(142)] في معرض بيان الرأي الممدوح والرأي المذموم: "وأن هذا يوجب أن نتكلم في الرأي المنهي عنه والرأي السائغ، فقد وجدنا طائفة من الصحابة أخذت بالرأي، وأثر عن هذه الطائفة ذاتها النهي عن ذم الذين يسيرون وراء الرأي، ولقد ورد أن النبي ﷺ أقر الرأي من بعض الصحابة، وذم الرأي، فلا بد أن يكون الإقرار والنهي غير واردين على موضع واحد، بل لابد أن يختلف الموضعان، وأن الذي يبدو بادى الرأي هو أن الرأي الذي أقره كبار الصحابة مثل أبي بكر وعمر وعلى وابن مسعود رضي الله عنهم هو الرأي المستمد من نصوص القرآن والسنة بالحمل عليهما بالقياس أو الأخذ من قواعدهما العامة بالأخذ بالمصالح، أو الاستحسان أو الذرائع، بشرط ألا يكون ثمة نص في الموضوع، هذا هو الرأي الممدوح، وهو ضرورة فقهية يجب الاتجاه إليها، وهي لا تخرج عن النصوص بل تعمها في مجموعها، لا في نص بخصوصه.

أما موضوع النهي فهو نوعان من الرأي (أحدهما): رأى لا يعتمد على النصوص ولا القواعد العامة المستنبطة من مجموع النصوص، بل يعتمد على مجرد الهوى أو الاستحسان العقلي، غير المعتمد

---

141) ابن القيم: اعلام الموقعين، ج 67/1.

142) أبو زُهرة: ولد سنة 1316هـ= 1898م، تعلم بمدرسة القضاء الشرعي وتولى التدريس في كلية أصول الدين سنة 1933، وعين أستاذا محاضرا للدراسات العليا في الجامعة 1935، مات سنة 1394هـ =1974م، له أكثر من 40 كتابا منها: تاريخ الجدل في الإسلام، والملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية... ينظر: الأعلام للزركلي، ج 25/5.

على الشريعة في نص منها بعينه يقيس فيه الفرع على الأصل، ولا معتمد على مجموع القواعد التي تضافرت مجتمعة على إقرارها.

النوع الثاني: من الرأي المنهي عنه الرأي الذي يكون مخالفا لنص، فإنه لا رأى في موضع النص، إنما الرأي ضرورة فقهية نلجأ إليها عندما يعوزنا النص ونطلبه فلا نجد نصا صريحا، فنحاول حينئذ القياس على أحكام النصوص، أو تطبيق القواعد العامة المقررة.

هذا تخريج ما قاله العلماء توفيقا بين النصوص المأثورة عن الصحابة والنبي ﷺ، لكن ابن حزم لا يرتضى ذلك التوفيق، لأنه يرى نفى الرأي نفيا مطلقا، ويقول في ذاك التوفيق: قال خصومنا: إنما ذموا الرأي الذي يحكم به على غير أصل، وأما الذي حكموا به فهو الرأي المردود إلى ما يشبهه من قرآن أو سنة، فقلنا لهم هذه دعوى منكم، فإن وجدتم عن أحد منهم تصحيحها فلكم مقال، وإلا فقد كذبتم عليهم، فنظرنا فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح تدل على الفرق بين رأى مأخوذ عن شبه لما في القرآن والسنة وبين غيره من الآراء"[143].

هذا رأي ابن حزم، فهو يرى أن النهي عام يشمل الرأي المعتمد على النصوص، والرأي الذي لا يعتمد عليها أو يخالفها، ويستدل على ذلك بأنه لم يرد تخصيص عنهم، ولأن التخصيص يكون بنص عنهم[144]،وإذا رجعنا إلى ما كتبه في كتابه المحلى فهو لا يخرج عن كلام الجمهور، فقد حارب الرأي الذي لا يستند إلى النصوص ولا إلى قواعد العامة للشريعة، وقد أعمل عقله في فهم نصوص الشريعة.

الفرع الثالث: مجال الرأي

إن ميدان الرأي هو فروع الشريعة لا أصولها، أي العادات والمعاملات دون العقائد والعبادات، لأن الأصل في العقائد والعبادات الاتباع، فهي ليست معقولة المعنى.

143) أبو زهرة محمد: ابن حزم، دار الفكر العربي، مصر، ص387

144) ينظر مناقشة أبي زهرة لابن حزم، ص 388.

وأما فروع الشريعة فهي معقولة المعنى، ولأنها قد تختلف من بيئة إلى أخرى، ومن جيل إلى جيل، قال حافظ المغرب ابن عبد البر: " نهى السلف- رحمهم الله- عن الجدال في الله ﷻشأنه في صفاته وأسمائه، أما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر، لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك، وليس الاعتقاد كذلك، لأن الله ﷻلا يوصف عند الجماعة- أهل السنة- إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله ﷺأو أجمعت الأمة عليه، وليس كمثله شيء فيدرك بقياس أو بإمعان نظر"(145).

وقد بيّن الشيخ عبد الوهاب خلاف مواطن إعمال الرأي في الفروع في قوله: "والوقائع باعتبار إجراء الرأي فيها أو عدم إجرائه فيها أربعة أقسام:

1. الواقعة التي دل على حكمها نص قطعي أو أجمعت الأمة عليه، لا مساغ للاجتهاد فيها: فلا مجال للاجتهاد في أن إقامة الصلاة فريضة، ولا في فروض أصحاب الفروض من الورثة، ولهذا أشتهر قول الأصوليين:(لا مساغ للاجتهاد فيما فيه نص قطعي).
2. والواقعة التي لم يدل على حكمها نص أصلا، ولكن اتفق المجتهدون على حكم معين فيها...لا مجال للرأي فيها.
3. والواقعة التي دل على حكمها نص لكنه ظني الدلالة، بمعنى أن النص يحتمل الدلالة على حكمين أو أكثر وللعقل مجال، لأن يدرك منه أي الحكمين أو الأحكام...فيها مجال الاجتهاد ولكنه اجتهاد في حدود فهم المراد من النص وترجيح معنييه أو معانيه، فمثلا قوله تعالى في آية الوضوء: ﴿**وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ**...﴾(146)، يحتمل أن تكون الباء للإلصاق فالمفروض مسح الرأس كله، ويحتمل أن تكون الباء للتبعيض فالمفروض مسح بعض الرأس لا كله، وقوله ﷺ: ((البيعان بالخيار ما لم يتفرقا))، يحتمل أن يكون المراد بالتفرق تفرق الأبدان، فيثبت خيار المجلس، ويحتمل أن يكون المراد تفرق الأقوال، أي الإيجاب والقبول، فلا يثبت خيار المجلس.

145) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج 113/2.

146) [المائدة: 06].

4. والواقعة التي لم يرد فيها نص يدل على حكمها: ولا انعقد على حكمها إجماع هي مجال الاجتهاد بالرأي.

وبالنظر إلى هذه الوقائع نجد أنه لا مجال للرأي البتة في الواقعتين: الأولى والثانية إنهما منصوصتان، ولا رأي مع النص، فالواجب على المجتهد إتباع النص فيها بعينه وليس له أن يخالفه. أما الواقعة الثالثة فهي وإن كان فيها مجال للرأي إلا أنه في حدود ضيقة، أي فهم المراد من النص، فليس على المجتهد إلا أن يبذل جهده في ترجيح أحد معانيه باجتهاد الرأي. أما الواقعة الرابعة فهي بحق مجال الاجتهاد بالرأي، وميدانه الواسع، يرد فيه المجتهدون في كل زمن وفي أية بيئة، حيث يعوزهم النص الصريح، والدليل القاطع، كل بحسب ادراكه وعقله، وما أحاط به من ظروف وملابسات، وكان كل يسلم لأخيه ما أدى إليه اجتهاده، وما أخذ مجتهد منهم على مخالفه في الرأي لأنه خالفه فيه.

ولعل السبب في هذا ـ والله أعلم ـ أنه ما دام لا نص على حكم الواقعة فالمرجع في الاهتداء إلى الحكم الأمارات وطرق الاستنباط، والاهتداء بهذه الطرق والأمارات يختلف باختلاف عقول الباحثين، وباختلاف ما يميزهم من أحوال وملابسات.

وقد كان أهل الفتيا من الصحابة والتابعين وتابعيهم والأئمة المجتهدين يفتى بعضهم في هذه الوقائع بخلاف ما يفتى به الآخر، وما اعترض مجتهد منهم على مخالفه لأنه خالفه"[147].

147) خلاف عبد الوهاب: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص9.

المبحث الثالث: الاجتهاد

ومن المصطلحات ذات صلة بالقياس الاجتهاد، فقد أطلق بعض الفقهاء مصطلح الاجتهاد على القياس، ولذا قسمت هذا المبحث إلى مطلبين، فالمطلب الأول قمت بتعريف الاجتهاد، وأما المطلب الثاني فهو مناقشة الرد على الشافعي في إطلاق مصطلح الاجتهاد على القياس.

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد

لغة: يقال في لغة العرب: "الجهد والجهد، الطاقة...وقيل الجهد المشقة والجهد الطاقة"، وقال الأزهري: "الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تالو على الجهد فيه، تقول: جهدت جهدي واجتهدت رأي ونفسي إذا بلغت مشقته".

وقال ابن السكيت(148): "الجهد الغاية...وأجهدت لك الأرض: برزت...ويقال أجهد لك الطريق وأجهد لك الحق أي برز وظهر ووضح، وفي حديث معاذ: اجتهد رأيي، الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر وهو افتعال من الجهد والطاقة"(149).

وقال الجواهري(150): "والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود"(151).

وأما اصطلاحا:فعرفه الغزالي بأنه: "بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة"(152).

---

148) ابن السكيت: يعقوب بن إسحاق شيخ العربية النحوي المؤدب، من مؤلفاته اصلاح المنطق... توفي سنة 244هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 17/12.

149) ابن منظور: لسان العرب 1/ 708/9.

150) الجواهري: إسماعيل بن حماد، صاحب الصحاح، لغوي وأديب، أصله من بلاد الترك، من تصانيفه الصحاح... توفي سنة393هـ. ينظر: معجم المؤلفين، ج 267/2.

151) الجواهري: الصحاح، ج 462/2.

152) الغزالي: المستصفى، ج 4/4.

إلا أن الشافعي يرى أن الاجتهاد هو القياس، أي أنه لا يفرق بين الاجتهاد والقياس: "قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟قلت: هما اسمان لمعنى واحد، قال: فما جماعهما؟ قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم لازماتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل؛ الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد: القياس"[153].

فالشافعي حصر الدلالة على الأحكام في هذا التعريف في أمرين:

- النص فيما ورد فيه نص بعينه، فهذا واجب الاتباع.
- الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص.

تسوية الشافعي في هذا التعريف بين القياس والاجتهاد كانت محل نقاش وجدال بين الأصوليين وخاصة الشافعية ما بين ناقد لهذه التسوية، وما بين مؤول لكلام الشافعي، أو مؤيد له، فذهب جمهور الأصوليين إلى التفريق بين الاجتهاد والقياس، وأن بينهما عموم وخصوص، فالاجتهاد أعم من القياس، ومن هؤلاء: الشيرازي في ((شرح اللمع)) حيث قال: "وأما من قال: إنه الاجتهاد، فليس بصحيح،لأن الاجتهاد هو النظر في الأدلة وبذل المجهود في طلب الحكم وذلك لا يختص به القياس، بل يكون في القياس وفي غير القياس، كحمل المطلق على المقيد، وترتيب العام على الخاص، وغير ذلك من الوجوه التي يقصد بها طلب الأحكام..."[154].

وما ذهب إليه الجمهور هو الذي تقرر في المصطلح الأصولي، خاصة بعد تحرر المصطلحات الأصولية وتميزها، قال السمعاني[155]: "وأما الذي عليه جمهور الفقهاء فهو أن الاجتهاد غير القياس

153) الشافعي محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر، مصطفى البابي، ط 1، 1940، الفقرة 1323 . 1326.

154) الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم: شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد التركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1408= 1988م، ج 755/2.

155) السمعاني: منصور بن محمد بن عبد الجبار، شيخ الشافعية، ولد سنة426هـ، بمرو صحب بمكة أبا القاسم الزنجاني، من مؤلفاته قواطع الأدلة، كتاب البرهان... توفي سنة489. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج19/ 114.

وهو أعم منه، لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد، وهو من مقدماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس"[156].

المطلب الثاني: مناقشة الرد على الشافعي

وما ينبغي الإشارة إليه أن الإنكار على الشافعي فيه نظر، لأن الشافعي لم ينكر الاجتهاد، ولم ينكر القياس، ولكن جاء الخلل في فهم كلام الشافعي من المتأخرين، من عدم تتبع المسار التاريخي لمصطلح القياس والاجتهاد من عهد الصحابة إلى القرن الخامس، فمصطلح الاجتهاد والقياس تطورا ومر بمراحل حتى اكتملت خصائصهما وملامحهما عند المتأخرين.

فالشافعي وغيره من المتقدمين يرى أن فهم النص الشرعي ليس اجتهادا، وإنما الاجتهاد عند الشافعي كما ذكر هو البحث عن حكم النازلة التي لم يرد فيها نص، وذلك لا يكون إلا باستعمال القياس، وما ذهب إليه الشافعي لم ينفرد به، قال الجصاص[157]: "وأما الاجتهاد: فهو بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه، إلا أنه قد اختص في العرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها، لأن ما كان لله ﷻعليه دليل قائم لا يسمى الاستدلال في طلبه اجتهادا"[158].

ثم قال: "واسم الاجتهاد في الشرع ينتظم ثلاثة معان: أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوص عليها، فيردُّ بها الفرع إلى أصله، وتُحْكَم له بحكمه بالمعنى الجامع بينهما.والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظنّ من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرّي جهة الكعبة لمن كان غائبا عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل. والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول"[159].

---

156) السمعاني: قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج 7/4.

157) الجصاص: أحمد بن علي، إمام الحنفية في عصره، ولد في بغداد سنة305هـ، من مؤلفاته أحكام القرآن، شرح مختصر الخرقي... توفي سنة370هـ. ينظر: البداية والنهاية، ج 297/11

158) الجصاص أحمد علي: الفصول في أصول الفقه، تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف، الكويت، ط 1، 1988/1408م، ج 11/4.

159) الجصاص: المصدر السابق، ج 11/4

إذن فعرف المتقدمين أن فهم النص الشرعي لا يعتبر اجتهادا، بل الاجتهاد هو البحث عن حكم الواقعة التي لم يرد فيها النص باستعمال القياس.

وقد وجدت تحقيقا قيما لفضيلة الدكتور نعمان جغيم في الموضوع قال: "وهنا مسألة ينبغي التنبيه عليها، وهي تطور الاصطلاح وتغيره من عصر إلى عصر، فالذين أنكروا على الشافعي تسويته بين الاجتهاد والقياس حاكموه إلى اصطلاحات المتأخرين عليه، حيث توسعوا في تعريف الاجتهاد، بسبب ضعف العلم بلسان العرب وأساليبها في البيان، حتى صار فهم الآيات والأحاديث اجتهادا في عرفهم، وحصروا مفهوم القياس في نطاق معين، والقاعدة عند الفقهاء (أن لا مشاحة في الاصطلاح) ما لم يكن ذلك مؤديا إلى لبس وخلط في المعاني، ولكن من الخطأ محاكمة عبارات شخص إلى اصطلاحات ظهرت بعده بزمن طويل، هو لا يتقيد بها في عبارته، بل له اصطلاحاته الخاصة، ومثل هذا الخلط نجده في الحديث عن النسخ وأسباب النزول، حيث يوجد فرق بين اصطلاحات المتقدمين والمتأخرين، ويقع الخلط عندما يحاكم المتأخرون عبارات المتقدمين إلى اصطلاحاتهم المتأخرة.

لقد توسع المتأخرون في تعريف الاجتهاد، فصار عندهم يعم كل ما تصح عليه عبارة (بذل المجتهد وسعه في درك الحكم الشرعي)، ولكن مفهوم الاجتهاد عند المتقدمين كان محصورا في الحكم الذي لم يرد فيه خبر قرآنا وسنة كما أن الشافعي لم يكن مهتما، كما هو الشأن عند علماء الصدر الأول، بوضع تعريفات نظرية جامعة مانعة للمصطلحات، فإننا لا نجد عنده تعريفا من هذا النوع للاجتهاد أو القياس، ولكنه مفهوم من كلامه.

ففهم النصوص الشرعية والاستنباط منها لم يكن عند المتقدمين، ومنهم الشافعي ضربا من الاجتهاد، لأنه يفهم بالتمكن من اللغة ومعرفة أساليب العرب في كلامها، ومعرفة مقاصد الشريعة وهديها في التشريع، فما يتعلق بمباحث العموم والخصوص، والتقييد والإطلاق، والنسخ ودلالات الأمر والنهي، ودلالات الألفاظ، والجمع والترجيح بين النصوص المختلفة، كلها لا تعد من مجال الاجتهاد عند الشافعي، لأنها جزء من الأخبار . القرآن والسنة .،وإنما الاجتهاد عنده ما كان قياسا على تلك النصوص، أي مبنيا على فهم المعنى (العلة) في تلك النصوص، لا داخلا في ألفاظها ومستنبطا منها.

وسبب ذلكأن الشافعي عربي اللسان، متمرس على أساليب العرب في البيان، وملم بنصوص الشرع وقواعد التعامل معها، ومن كان هذا شأنه كانت له القدرة على فهم النصوص والاستنباط منها، ولا يعد ذلك في ذاته اجتهادا، وإنما الاجتهاد البحث عن الحكم الشرعي للحوادث التي لا تشملها ألفاظ تلك النصوص ولا تستنبط منها، وسبيل ذلك القياس، وفاعله هو المجتهد"[(160)].

160) جغيم نعمان: مدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011، ص164.

الفصل الثاني:

القواعد الأساسية والنظريات التي استند إليها ابن حزم لإبطال القياس

إذا رجع الباحث إلى ما كتب من دراسات عن ابن حزم وموقفه من القياس، فإن أغلب هذه الدراسات وإن لم أقل كلها غرقت في تتبع الجزئيات، ولم ترتق إلى البحث عن القواعد الكلية والنظريات التي استند إليها في نفي القياس، فكانت أعمالهم في الحقيقة هو تكرار لما قيل وكتب منذ قرون.

إذا كان ابن حزم –رحمه الله – لم يكشف لنا في مصنفاته عن هذه القواعد الكلية والنظريات التي استند إليها، فإن تتبع ما كتبه عن القياس في مصنفاته وتحليلها ودراسة الجزئيات واستقرائها يمكن الوصول إلى استخراج ومعرفة أهم هذه القواعد.

ومحاولة مني لمعرفة هذه القواعد الكلية والنظريات، قسمت هذا الفصل إلى سبعة مباحث وهي:المبحث الأول: نظرية الشك، إذ شكك ابن حزم في صحة مصطلح القياس وفي العملية الفكرية التي يقوم بها المجتهد.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة، إذ أن المعرفة الشرعية عند ابن حزم مصدرها الوحي فقط.

المبحث الثالث: نظرية كمال الشريعة وبناءها على القطع، وأن الشريعة اكتملت بوفاته ﷺ.

المبحث الرابع: نظرية البيان وأن النبي ﷺقد بين لنا الدين، والقياس طعن في الرسالة المحمدية.

المبحث الخامس: الاضطراب.

المبحث السادس: المنطق

المبحث السابع: اللغة

هذه هي القواعد الكلية والنظريات التي استقريتها من دراسة مصنفات ابن حزم، وما كتب حول الفكر الحزمي، فسأقوم بتفصيل هذه المباحث.

المبحث الأول: نظرية الشك

تمهيد: إن البحث عن الجذور التاريخية للقياس ومحاولة رصد ظهوره، ونموه وتطوره عبر الزمن، من حيث المصطلحات والمبادئ والمفاهيم، وعلاقته المتبادلة مع الأدلة الشرعية الأخرى، سواء المتفق عليها أو المختلف فيها، إلى أن وصل إلى مرحلة النضج والكمال، يدخل في باب التأريخ، وإن كان من الغريب أن أسجل هذه الملاحظة وهي: أنه أثناء بحثي في موضوع القياس لم أعثر لأحد أن كتب في القياس حاول أن يؤرخ لهذا الأصل، اللهم إلا ما يذكر عرضا في بعض كتب الأصول من أن الصحابة استعملوا القياس، أي قاسوا إلا تلك المحاولة المشكورة التي قام بها الأستاذ عبد الوهاب النجار في كتابه المناظرة بين ابن حزم والباجي(161).

ورغم أهمية المسألة فلم أظفر بشيء في الموضوع، فلم أجد من تتبع المحطات التي مر بها القياس، ورصد تطوره عبر الزمن، رغم أهمية القياس ومنزلته بين الأدلة الشرعية عند أصحابه.

إن الغرض من استعمال ابن حزم منهج الشك هو البحث عن حقيقة القياس والكشف عن معانيه، وما ساعده على استعمال هذاالمنهج هو الاستقلال الفكري الذي تميز وانفرد به عن علماء زمانه، لأن الانتماء المذهبي في رأيه يحجب الفقيه عن معرفة الحقيقة، لأن صاحب المذهب يفكر في إطار معين ومحدد يحرمه من رؤية الحقيقة خارج المذهب.

إن ما ينبغي أن أشير إليه، هو التفريق بين القياس كمصطلح علمي وبين القياس كعملية فكرية وذهنية يقوم بها المجتهد أي إلحاق الفرع بالأصل فلكل واحد فلكه الذي يدور فيه.

شرع ابن حزم حملته في ابطال القياس في التشكيك في: ثبوت مصطلح القياس، وفي تعريف القياس.

161) النجار عبد الوهاب: المناظرة بين ابن حزم والباجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1986.

المطلب الأول: التشكيك في ثبوت مصطلح القياس

حاول ابن حزم في مؤلفاته تتبع المسار التاريخي للقياس والبحث عن جذوره، ومن هذا الباب دخل على أصحاب القياس فنسف هذا الأصل، وأترك ابن حزم يبين لنا ذلك.

الفرع الأول: موقف ابن حزم

قال ابن حزم: "ثم لو صح لهم أن نصوصا من القرآن والسنن وردت باسم القياس وحكمه – وهذا لا يوجد أبدا – لما كان لهم في شيء من ذلك حجة"(162).

وقال: "وعلمنا أن أصحاب القياس الذين أحدثوا هذه البدعة هم الذين أحدثوا له هذا الاسم، كما أنذر النبي ﷺبقوم يأتون في آخر الزمان يسمون الخمر بغير اسمها ليستحلوها بذلك فقد فعل أصحاب القياس ذلك"(163).

إن مصطلح القياس لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الصحيحة، اللهم إلا في حديث عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ: ((تفترق أمتي إلى بضع وسبعين فرقة، أعظمها على أمتي قوم يقيسون الدين برأيهم، يحرمون ما أحل الله، ويحلون ما حرم الله تعالى))(164).

إلا أن هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به، وكيف وقد قال فيه الإمام أحمد: لا أصل له(165).

إذن فمصطلح القياس لم يكن معروفا في عهد النبوة، بل كما يقول ابن حزم أنه مصطلح محدث.

162) ابن حزم: الإحكام، ج 110/7.

163) ابن حزم: المصدر السابق، ج 80/7.

164) رواه الحاكم في المستدرك 430/4، والطبراني في الكبير90/18، وابن عدي في الكامل 2483/7، والخطيب في الفقيه والمتفقه179/1،وضعفه ابن حزم وغيره، قال ابن عبد البر في جامع بيان العلم، 891/2، هذا عند أهل العلم بالحديث غير صحيح، حملوا فيه على نعيم بن حماد،وقال أحمد بن حنبل ويحي بن معين: حديث عوف بن مالك هذا لا أصل له.

165) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، 891/2.

وأما عن الصحابة فقد ورد مصطلح القياس عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رسالته إلى أبي موسى الأشعري، وعن ابن مسعود وعن ابن عباس وعلي.

1 . أما رسالة عمر: "...ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال"[166].

2 . وأما عن علي: "القياس لمن عرف الحلال والحرام شفاء للعالم"[167].

3 . وأما عن ابن مسعود: "قال لا يأت عليكم زمان إلا وهو شر من الذي قبله، أما إني لا أقول أمير خير من أمير، ولا عام أخصب من عام، ولكن فقهاؤكم يذهبون، ثم لا تجدون منهم خلفا، ويجئ قوم يقيسون الأمور برأيهم"[168].

4 . عن ابن عباس قال: "إياكم والمقايسة فو الذي نفسى بيده لئن أخذتم بالمقايسة، لتحلن الحرام ولتحرمن الحلال، ولكن ما بلغكم من حفظ أصحاب رسول الله ﷺ فاحفظوه"[169].

وبعد التحقيق فإن مصطلح القياس لم يكن معروفا في عهد النبوة ولا ثبت وروده في حديث صحيح عن النبي ﷺ.

أما في زمن الصحابة فابن حزم يرى أنه: "بدعة حدثت في القرن الثاني"[170]. يقول: "فقد قلنا وبينا أنه لم يصح قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس يعني باسمه"[171].

166) رواه الدراقطني، 208/4، والبيهقي 135/10، وضعفه ابن حزم وقال: الرسالة المكذوبة على عمر وقد أعلها بالانقطاع، ورسالة عمر صححها ابن القيم في إعلام الموقفين، والحافظ ابن حجر في التلخيص 196/4، وغيرهما،ومن المعاصرين الألباني في إرواء الغليل 241/8.

167) رواه ابن حزم في الصادع ص387 وضعفه.

168) رواه الدارمي في سننه 64/1، والطبراني في الكبير مجمع الزوائد 180/1، وقال الهيثمي فيه مجالد بن سعيد وقد اختلط.

169) رواه الدرامي في سننه 47/1، والخطيب في الفقيه والمتفقه 183/1، وفيه عيسى بن أبي عيسى وهو متروك.

170) ابن حزم: الإحكام، ج 177/7.

171) ابن حزم: المصدر السابق، ج 38/8.

الفرع الثاني: مناقشة ابن حزم

هذا رأي الإمام ابن حزم رحمه الله، في مصطلح القياس أنه لم يكن مشهورا ومعروفا عن الصحابة، ولم يكن متداولا بينهم أصلا، وهذا فيه نظر.

إن مصطلح القياس صح وثبت عن عمر ﷺفي رسالته المشهورة التي بعثها إلى أبي موسى الأشعري وقد بينت من قبل صحتها، وكذلك قد ثبت عن ابن مسعود، وأما الروايات الأخرى التي نقلت عن الصحابة في القياس فهي ضعيفة جدا، لا يصح الاحتجاج بها.

وبناء على ما سبق فإن مصطلح القياس لم يكن مشهورا ومعروفا بين الصحابة، ولم يكن يتداول بينهم بكثرة، فلو اشتهر تداول المصطلح لنقل إلينا.

إن مصطلح القياس بعد التحقيق أن أول من استعمله من الصحابة عمر بن الخطاب في رسالته المشهورة إلى أبي موسى الاشعري، وهو استعمال قليل، بل نادر، ولم ينقل عنه أنه استعمله أكثر من مرة واحدة، ومن الصحابة كذلك ابن مسعود، ولم ينقل عن غيرهما والله أعلم.

والذي يظهر للباحث– والله أعلم – إن مصطلح القياس ظهر في جيل الصحابة وبدأ ينتشر في القرن الثاني، ولكنهاانتشر وكثر استعماله بدأ من القرن الثالث، أي جيل اتباع التابعين، وخاصة لما اتضحت معالم مدرسة الرأي.

المطلب الثاني: التشكيك في المعنى الاصطلاحي للقياس

بعد أن حاول ابن حزم نسف جذور القياس، قام في المرحلة الثانية بالطعن في معنى القياس، فهل القياس الذي كان موجودا في عصر الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم، كمالك والشافعي وغيرهما، هو ذات القياس المستعمل عند المتأخرين.

الفرع الأول: موقف ابن حزم

قال ابن حزم معرفا القياس: "إن القياس بلا خلاف، إنما هو أن يحكم لما لا نص فيه لحكم فيما فيه نص، أو فيما اختلف فيه بالحكم فيما أجمع عليه"[(172)].

وينقل لنا تعريفا أخر للقياس عند القائلين به: "إنما هو ورد الفرع إلى الأصل"[(173)].

إن تعريف القياس الذي نقله ابن حزم عن أصحاب القياس هو المتعارف عليه بمعناه اليوم في كتب أصول الفقه، ولكن ابن حزم يسعى من وراء ذلك إلى هدم المصطلح و ذلك بالتشكيك والطعن في معنى القياس المتعارف عليه عند المتأخرين[(174)].

قال ابن حزم: "وأيضا فقد قلنا وبينا أنه لم يصح قط عن أحد الصحابة القول بالقياس يعني باسمه، وباليقين فانه لم يتكلم قط أحد منهم بلا شك، ولا من التابعين بلا شك، باستخراج علة يكون القياس عليها، ولا بأن القياس لا يصح إلا على علة جامعة بين الحكمين، فهذا أمر مجمع عليه لاشك فيه البتة، إلا عند من أراد أن يطمس عين الشمس، وهذا أمر إنما ظهر في القرن الرابع فقط، مع ظهور التقليد، وإنما ظهر القياس في التابعين على سبيل الرأي والاحتياط والظن، لا على إيجاب حكم به، ولا أنه حق مقطوع به، ولا كانوا يبيحون كتابه عنهم"[(175)].

إذن يرى ابن حزمأن القياس بهذا المعنى محدث أحدثه المتأخرون، ولم يكن معروفا عند المتقدمين، بل كان معنى القياس عندهم هو الرأي والاحتياط والظن والاجتهاد، لا إلحاق فرع بأصل لوجود شبه بينهما.

إن تعريف القياس الذي ذكره ابن حزم نقله بمعناه عن الباقلاني، فقد عرف الباقلاني القياس بأنه: "حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما". والباقلاني توفي سنة 403هـ.

---

172) ابن حزم: الإحكام، ج 151/7.

173) ابن حزم: المصدر السابق، ج 151/7.

174) ابن حزم: المصدر السابق، ج 77/7.

175) ابن حزم: المصدر السابق، ج 38/8.

وقد حاولتأن أتتبع الجذور التاريخية لتعريف القياس، فإن أقدم تعريف ظفرت به هو تعريف الإمام الشافعي.

إن الأصوليين المتقدمين الذين تكلموا في القياس لم يهتموا بتعريفه، والسبب في ذلك ما عرف من منهجهم التقليل من وضع التعريفات والحدود، وأما وضع الحدود فهو منهج المتأخرين، وذلك عندما توقف الابداع والاجتهاد، وأصبح علم أصول الفقه علما نظريا، جرد من روحه، ولذا يصعب اليوم العثور على تعريف القياس عند المتقدمين.

إن أقدم تعريف للقياس عثرت عليه بعد بحث هو تعريف الإمام الشافعي، إذ عرف القياس في موضعين من رسالته.

التعريف الأول: "قال القياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة"(176).

أما التعريف الثاني: "قال القياس أهو الاجتهاد، أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد"(177).

الفرع الثاني: معاني القياس:

إن بعد استقراء ما وصل إلينا من كتب الأصول حول القياس، وتتبع كلام الأصوليين من المتقدمين والمتأخرين، فإن مصطلح القياس يطلق على معان عدة وهي:

أولا: القياس، بمعنى الاصطلاحي عند المتأخرين، والمتعارف عليه اليوم وهو "إلحاق فرع بأصل لاشتراكهما في العلة أو لوجود شبه بينهما".

ثانيا: القياس بمعنى الاجتهاد، فالقياس بهذا المعنى هو الاجتهاد ويكون:

- في قضية فيها نص صريح غير أن موقع المحكوم عليه فيه اشتباه واشكال.

176) الشافعي: الرسالة، ص 217.

177) الشافعي: الرسالة، ص477.

- معرفة الحكم الشرعي المستنبط من أدلة شرعية متشابهة يتفاوت أهل العلم في القدرة على فهمها وبيان المعاني المكنونة، ويسميه المجتهد قياسا أو رأيا أو اجتهادا لما فيه من الاشتباه أو لأنه لم يقطع الصواب[(178)].

وقد مثل الشافعي للصورة الأولى في الرسالة بالاجتهاد في استقبال الكعبة حيث ما كنا، فقد نخطأ في استقبالها إذا لم نكن في المسجد الحرام[(179)].

ثالثا: القياس بمعنى ما يقتضيه ظاهر الدليل الشرعي، ويراد هنا في الغالب الظاهر الذي يمكن تخصيصه أو تقييده، أو شبه ذلك من وجوه الخروج عن الظاهر بدليل، ولكنه يحتاج إلى دقة نظر واجتهاد فكر، وهذا كثير في كلام الحنفية، فإذا خرج المجتهد منهم عن الظاهر بمثل ذلك الدليل، فإن الظاهر هو القياس عندهم، ويسمى الخروج عنه بذلك الدليل استحسانا، فإذا قال الحنفي: حكم هذه القضية على خلاف القياس، فمعناه أنه لولا الدليل الشرعي الخاص بهذه القضية، أو لولا دليل الاستحسان لدخلت القضية في عموم دليل أخر يقتضي غير حكم الدليل الخاص[(180)]. رابعا: القياس بمعنى الرأي، وهو كثير في كلام المتقدمين.

خامسا: القياس بمعنى الاحتياط والظن، قال ابن حزم: "إنما ظهر القياس في التابعين على سبيل الرأي والاحتياط والظن، لا على إيجاب حكم به، ولا أنه حق مقطوع به"[(181)].

سادسا: القياس يطلق على مفهوم الموافقة، وهو قول الشافعي وابن سريج وغيرهما[182].

سابعا: اطلاق القياس على الاستدلال، قال أبو إسحاق الشيرازي :"لأن القياس نفس الاستدلال، والاستدلال نفس القياس، غي أن القياس بلفظ موجز، والاستدلال بلفظ مبسوط."[183]

---

178)العمري وميض: تمكين الباحث، م س، ص35

179) الشافعي: الرسالة، ص207.

180) العمري وميض: تمكين الباحث، ص:40.

181) ابن حزم: الإحكام، ج 38/8.

[182])الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول ج2/ص765

[183]) الشيرازي أبو إسحاق،شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت،السنة1988،ط1،ج154/2

هذه هي معاني القياس عند المتقدمين والمتأخرين ومن هنا، دخل ابن حزم على أصحاب القياس فشكك في مفهومه.

وإذا تأملنا جيدا هذا الدليل الذي ساقه ابن حزم لإبطال القياس، فإنني لم أجد من ذكره من قبل أو ناقشه، فإنه من أقوى أدلة ابن حزم والتي يصعب على أصحاب القياس مناقشتها.

المطلب الثالث: الطعن في الروايات الواردة في نقل القياس

إذا رجع الباحث إلى كتب أصول الفقه، فإن نقل مذاهب وأقوال علماء الأمصار في حجية القياس مختصرة جدا ونادرا ما نجد من توسع في النقل.

إن تحليل نقل أهل الأصول لمذاهب أهل العلم في الاحتجاج بالقياس، توحي للقراء أن من رد القياس وطعن فيه، هم زمرة من المبتدعة وهذا فيه نظر، وإن نقل مذاهب علماء الأمصار في الاحتجاج بالقياس تحتاج إلى إعادة النظر وبحث ونقاش، بل أحيانا نجد كلاما يرفضه البحث العلمي، فعلى سبيل المثال لا الحصر، قول السرخسي(184)في داود الظاهري(185) قال: "وأول من أحدث هذا القول إبراهيم النظام(186)ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داودالاصفهاني"(187).فهذا كلام فيه نظر، بل هو خاطئ من وجوه، منها:

- أن النظام ليس هو من أحدث هذا القول.

---

184) السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة السرخسي، فقيه أصولي حنفي،كان عالما عاملاً ناصحًا للحكام. سجنه الخاقان بسبب نصحه له، ترك مصنفات عديدة منها: المبسوط،وشرح مختصر الطحاوي، والأصول عند الحنفية، ويعرف بأصول السرخسي... توفي عام 483هـ. ينظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية لأبي محمد عبد القادر القرشي، دار مير محمد كتب خانه،كراتشي، ج2/ 28، ومعجم المؤلفين، ج8/ 239.

185) داود الظاهري: داود بن علي بن خلف الأصفهاني المعروف بالظاهري، ولد بالكوفة ورحل إلى نيسابور، ونشأ ببغداد، توفي سنة 270هـ، له كتابان في فضائل الشافعي. ينظر: تاريخ بغداد، ج 369/8، ومعجم المؤلفين، ج 139/4.

186)النظام: إبراهيم بن سيار البصري المتكلم، شيخ الجاحظ، تكلم في القدر وانفرد بمسائل، له تصانيف جمة منها كتاب النبوة وكتاب الجواهر والأعراض مات في خلافة المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 541/10.

187) السرخسي محمد بن أحمد: الأصول، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، 1973، ج 118/2

- أنه ليس قولا محدثا، بل سبق النظام إلى إبطال القياس غير واحد من أهل العلم، كما سأبين بعد ذلك.

وقبل تفصيل مذاهب علماء الأمصار في القياس، سأحاول أن أأرخ للقياس من ظهوره إلى ما وصل إليه اليوم، مع الإشارة إلى نقطتين هامتين هما:

- لا يختلف أهل العلم أن قواعد القياس ما هي إلا نتاج قريحة ذهن أهل الأصول، وأراء القياسيين.
- إن ما وصلت إليه مباحث القياس من الانسجام والنضج والوضوح والبيان، ووحدة البناء، لم تتم دفعة واحدة، بل هي ثمرة جهد وتأمل واستنباط عبر الزمن.

الفرع الأول: المراحل التي مر بها القياس

مر القياس منذ ظهوره بعدة مراحل وهي:

المرحلة الأولى: عهد النشأة، والتي بدأت بانقطاع الوحي ووفاة الرسول ﷺ، وتستمر إلى نهاية عصر كبار التابعين، وما يميز هذه المرحلة هي:

1. قلة استعمال القياس عند المجتهدين، وخاصة فقهاء المدينة.
2. عدم وجود مصنفات خاصة بالقياس أو في أصول الفقه عامة.

وقد أنكر ابن حزم وجود هذه المرحلة.

المرحلة الثانية: مرحلة التبلور ووضوح المعالم، والتي بدأت مع صغار التابعين إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ومن مميزات هه المرحلة:

1. بدأ القياس ينتشر بين الفقهاء، خاصة فقهاء العراق.
2. بدأت عملية مصادمة النصوص بالقياس وإن كانت قليلة.
3. عدم وجود المصنفات في القياس.
4. إقرار ابن حزم بهذه المرحلة لأنه يرى أن القياس ظهر مع صغار التابعين.

المرحلة الثالثة: مرحلة النضج والكمال، وتبدأ هذه المرحلة من بداية القرن الرابع إلى نهاية القرن السادس، وأما مميزات هذه المرحلة، فهي:

1. فشا القياس بين الفقهاء.
2. الغلو والاسراف في استعمال القياس إلى درجة معارضة النصوص بالأقيسة.
3. بدأت عملية تدوين مباحث وأبواب القياس والعلة.
4. ظهور المصنفات في القياس إثباتا ونفيا.
5. مزج مباحث القياس والعلة بالمنطق الارسطي.
6. توسع الأصوليون في مباحث العلة.

المرحلة الرابعة: مرحلة الشرح والاختصار، وتبدأ هذه المرحلة من بداية القرن السابع وتمتد إلى نهاية القرن الثالث عشر، وأهم ما يميز هذه المرحلة هي:

1. الاهتمام بالمختصرات والحواشي.
2. انتشار التقليد والتعصب المذهبي.
3. الاغراق في القياس، بل أصبح الفقيه يستعمل القياس قبل البحث عن النصوص الواردة في النازلة المعروضة أمامه، فأصبح القياس هو الأصل والنص هو الفرع.

المرحلة الخامسة: البعث، وتبدأ من بدية القرن الرابع عشر وتستمر إلى يومنا، وأهم مميزات هذه المرحلة هي:

1. طبع ونشر المصنفات الأصولية
2. ظهور أبحاث عديدة في القياس والعلة وفي جزيئاته، في عديد مراكز الاشعاع العلمي.
3. العقلانية في استعمال القياس
4. خمود الصراع بين نفاة القياس وأنصاره.
5. ميل الكافة إلى أصحاب القياس.
6. محاولة ضبط القياس وتحديد مجاله.

بعد هذا العرض الموجز الذي حاولت فيه رصد أهم المحطات التي مر بها القياس، أعود إلى الموضوع لمناقشة وبحث الجذور التاريخية للقياس ومعرفة أراء أهل العلم من السلف في موضوع القياس، سواء كان الناقل من المثبتين أو النافيين له. وبحكم أن موضوع هذه الأطروحة هو ابن حزم فسأبدأ به إن شاء الله مبينا رأيه.

الفرع الثاني: الجذور التاريخية للقياس

إن ما يجب التوقف عنده عند مناقشة القياس هو البحث عن جذوره، إذ من المسلم به اليوم أن القياس وجد في عهد النبوة أو في عصر الصحابة، وهذا ما ينكره ابن حزم، ولذا سأحاول أن أبين في البداية موقف ابن حزم، ثم أتبعته بقول الجمهور.

أولا: موقف ابن حزم:

يرى ابن حزم أن القياس بدعة، لم يكن معروفا لا في عهد النبوة، ولا في عصر الصحابة، وإنما ظهر في القرن الثاني الهجري.

قال: "فإذ الأمر كما ترون، ولم يصح قط، عن أحد من الصحابة القول بالقياس، أيقنا أنهم لم يعرفوا قط العلل التي لا يصح القياس إلا عليها عند القائل به، فقد صح الإجماع منهم رضي الله عنهم على أنهم لم يعرفوا ما القياس، وأنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث، كما ابتدأ التقليد والتعليل للقياس في القرن الرابع، وفشا وظهر في القرن الخامس"[188].

وقال: "ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين"[189]. وقال: "فكان مما حدث بعده أربعة أشياء غلطا فيها قوم فتدينوا بها، ووفق الله تعالى الأخرين لإسقاط القول بها، ويسرهم للثبات على ما بينه الله تعالى في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ وتلك الأشياء التي حدثت

188) ابن حزم: الإحكام، ج 177/7.

189) ابن حزم: الإحكام، ج 55/7.

هي: الرأي والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد... ثم حدثالقياس في القرن الثاني، وقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤوا منه"[190].

وأكد ابن رشد[191]رأي ابن حزم فقال في كتابه ((فصل المقال)): "فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه، هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة"[192]. وهو قول أبي الحسن القصاب[193]في ((كتابه شرح النصوص)).

إن ابن حزم في سرده التاريخي لبعض الأدلة والمصطلحات الشرعية حجة، ونقله في غاية الدقة والصحة، بل يعتبره عبد الوهاب النجار مؤرخا ممتازا للأفكار الفقهية في الإسلام[194].

إن ابن حزم بحكم صناعته الحديثية وفكره الموسوعي الذي يتميز به عن غيره من أهل العلم، قد ساق من الأخبار على إبطال القياس عن الصحابة والتابعين ما لا نجده في أغلب الكتب المصنفة في القياس.

وإذا قمنا بتحليل قول ابن حزم فيقول الباحث:

- إن الرأي ظهر في عصر الصحابة.
- ظهر القياس في القرن الثاني، وقال به بعضهم وأنكره أغلبهم، ثم فشا في القرن الثالث.
- ظهر الاستحسان في القرن الثالث.

190)ابن حزم: المصدر السابق،ج 35/7.

191) ابن رشد الحفيد: محمد بن أحمد بن محمد أبو الوليد، ولد بقرطبة ونشأ بها، درس الفقه والأصول وعلم الكلام، توفي بمراكش سنة 595هـ، من مصنفاته:بداية المجتهد، ومختصر المستصفى...ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 313/8، ومعجم المؤلفين، ج 313/8

192) ابن رشد محمد: فصل المقال، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط 1، 1997،ص89.

193) أبو الحسين القصاب: أحمد بن علي بن محمد صاحب كتاب نكت القرآن وكتاب تأديب الأئمة، قال الذهبي لم أظفر بوفاته وكأنه بقي إلى قريب الستين وثلاث مائة.ينظر: تذكرة الحفاظ، الإمام الذهبي،ج 3/ 938، 939، ومقدمة تحقيق كتاب ((النكت)) للشيخ علي التويجري، دار ابن القيم ودار ابن عفان، بيروت، ط 1، 1424هـ = 2003م، ج 1/ 19 . 47.

194) التركي عبد المجيد: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1980، ص389.

- نقل ابن حزم الإجماع على ابطال القياس.
- لم يقل أحد من الصحابة بالقياس.
- ظهر التعليل في القرن الرابع وانتشر في القرن الخامس.

ثانيا: موقف الجمهور

ذهب جمهور أهل العلم إلى أن القياس ظهر في عصر الصحابة رضي الله عنهم، قال الباجي: "هذه أشبه بحال من نفى القياس، لأنهم حدثوا بعد الصدر الأول، وبعد القرون التي أثنى النبي ﷺعلى أهلها، وبعد أن ذهب أكثر العلماء من الصحابة والتابعين القائلين بالقياس، وأول من قال به من المبتدعة بعد أن أفنت الصحابة رضي الله عنهم الخوارج، النظام وتبعه على ذلك داود بن علي"[(195)].

وقال ابن القيم: "ولم ينكره أحد من الصحابة، بل كانوا متفقين على القول بالقياس"[(196)]. وقال المزني[(197)]: "الفقهاء من عصر رسول الله ﷺإلى يومنا وهلم جرا، استعملوا المقاييس في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس"[(198)].

إن دراسة نقل مذاهب علماء الامصار في اثبات القياس ونفيه، والتي ساقها الجمهور وابن حزم، قد تعطي لنا بعض الاجابات عن الكثير من التساؤلات حول الموضوع.

وقبل التفصيل في الموضوع هنالك بعض الملاحظات أرغب في تسجيلها وهي:

1. تضارب الروايات عن الصحابة والتابعين حول حجية القياس، مما يقتضي التحقيق في هذه الروايات.

195) الباجي: إحكام الفصول، ص 616.

196) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 130/1.

197) المزني: إسماعيل بن يحي، صاحب الشافعي، من أهل مصر، كان زاهدا عالما مجتهدا، صنف كتبا كثيرة في مذهب الشافعي، منها: الجامع الكبير... توفي سنة 264هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج12/ 493.

198) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ج 895/2.

2. إن الصحابة اجتهدوا في الحوادث والنوازل التي وقعت في عصرهم، وهذا أمر متفق عليه. وهنا يفترق ابن حزم عن الجمهور، فالجمهور يرى أن من أنواع الاجتهاد التي استعملها الصحابة ومن جاء بعدهم من التابعين من أهل العلم القياس، وابن حزم ينكر ذلك.
3. تحامل أصحاب القياس في نقل مذاهب أهل العلم في القياس، مثال ذلك قول الباجي: "أول من قال به من المبتدعة بعد أن أفنت الصحابة رضي الله عنهم الخوارج، النظام وتبعه على ذلك داود بن علي"(199).
4. تحامل أصحاب القياس في نقل اجماع الصحابة حول مشروعية القياس، فقد نقل الإجماع كل من: السرخسي والجويني والآمدي وعلاء الدين البخاري والباجي وغيرهم، مما يوحي لنا أن من أنكر أو يحاول الكلام في القياس مبتدع مفارق للجماعة، وهذه نتيجة خطيرة، لأنها أصبحت بمرور الوقت سلاحا يشهره أصحاب القياس، مع العلم أنه لم يصح الإجماع كما سنبينه فيما بعد إن شاء الله.
5. ومن الغرائب أن قالوا: أن نفاة القياس ليسوا من علماء الأمة، ولا من حملة الشريعة، سبحانك إن هذا إلا بهتان عظيم، وما هذا إلا ثمرة التعصب المذهبي، فإذا لم يكن ابن حزم وداود وابنه وغيرهم من نفاة القياس من علماء الأمة، فمن هو العالم عندهم.
6. ومن الغرائب: قالوا أن منكر القياس مقلد للشيعة أو الخوارج، وقد تنبه ابن حزم لهذه التهمة فقال: "وشنع بعضهم بأن قال: إن ابطال القياس مذهب النظام، ومحمد بن عبد الله الإسكافي، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، وعيسى المراد، وأبي عفار، وبعض الخوارج...قال أبو محمد: ولسنا ننكر أن تقول اليهود لا إله إلا الله، ونقولها أيضا نحن،ولكن إذا ذكروا هؤلاء فلا تنسوا القائلين بقولهم في القياس: أبا الهذيل العلاف، وأبا بكر بن كيسان الأصم، وجهم بن صفوان، وبشر بن المعتمر ومعمرا وبشرا المريسي، والأزارقة وأحمد بن حائط"(200).

199) الباجي: إحكام الفصول، ص 616.

200) ابن حزم: الإحكام، ج 203/7.

7. التحامل في النقل عن الأئمة الأربعة،قال الإمام أحمد: "يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس"[201]، وقال أيضا: "ما تصنع بالرأي والقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه"[202].وفي رواية عنه قال: "ليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول،إنما هو الاتباع"[203].فأين هذه الروايات عن الإمام أحمد في كتب المتأخرين الصريحة في انكار القياس؟

201) آل تيمية، مجد الدين عبد السلام بن عبد الله وعبد الحليم بن عبد السلام وأحمد بن عبد الحليم: المسودة في أصول الفقه، جمعها وبيضها أحمد بن محمد بن عبد الغني الحراني، مطبعة المدني، القاهرة، ص 367.

202) آل تيمية: المصدر السابق، ص 481.

203) آل تيمية: المصدر السابق، ص 481.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة

شغلت نظرية المعرفة فكر ابن حزم مما دفعه إلى التعرض لها في الكثير من مصنفاته، ككتاب التقريب، أو في كتابه الفصل في الملل، أو الإحكام، أو في كتاب الأصول والفروع، أو ما جاء متفرقا ومتناثرا في مواطن كثيرة من مؤلفاته.

قسمت هذا المبحث إلى مطلبين، ففي المطلب الأول حاولت أن أبين معنى المعرفة من خلال تعريفها وبيان أقسامها ومصادرها، وأما المطلب الثاني فهو لبيان مصادر المعرفة الشرعية عند ابن حزم.

المطلب الأول: مفهوم المعرفة

إن الغرض من هذا المطلب هو بيان معنى المعرفة عند ابن حزم، ولذا لا أذكر النظريات الفلسفية ولا آراءهم الفلسفية.

الفرع الأول: تعريفها

حدد ابن حزم طبيعة المعرفة تحديدا دقيقا، فقال: "وحد العلم بالشيء هو المعرفة به، أن تقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه"[204]، فالمعرفة عند ابن حزم هي العلم، وهما اسمان لمعنى واحد.

الفرع الثاني: مصادر المعرفة

قال ابن حزم: "وطرق المعارف معروفة محصورة، وهي: الحواس والعقل اللذان ركبهما الله في المتعبدين من الحيوان، وهم: الملائكة والجن ومن وضع من ذلك فيه شيء من الإنس، ثم ما أمر

204) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد بن إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1985، ج 242/5.

اللهتعالى بتعرفه وتعرف حكمه فيه، مما جاء من عنده جل وعز، وهو القرآن والسنة فقط، وهذه كلها طرق أمرنا بسلوكها والاستدلال بها"[205].

إن تتبع ما كتبه ابن حزم عن مصادر المعرفة فإنه يمكن إرجاعها إلى:

1. الحواس.
2. العقل.
3. البرهان الراجع من قريب أو من بعيد على شهادة الحواس وأول العقل.
4. الاعتقاد.

الفرع الثالث: أقسام المعرفة:

قسم ابن حزم المعرفة إلى قسمين:

القسم الأول: ويتفرع عنه قسمان:

أولا: المعرفة بالبديهيات أو أوائل العقل، أو ما يسمى بالمعرفة الفطرية، وتتميز بـ:

- أنها واضحة بذاتها لا يطلب عليها دليل.
- أنها ضروريات أو قعها الله في النفس، فهي سابقة عن التجربة الحسية.
- أنها معيار المعرفة اليقينية.

ثانيا: هو ما عرفه الانسان بحسه المتيقن بأول العقل، وفهم النفس لما أدركت بالحواس له سند، وهو علمها بالبديهيات، والذي يسميه ابن حزم بالإدراك السادس.

القسم الثاني: وهي المعرفة البرهانية، وهي مأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل والحس معا. [206]

205) ابن حزم: الإحكام، ج 92/7

[206] المصدر السابق، ج36/1

المطلب الثاني: المعرفة الشرعية

بعد هذا التمهيد الموجز عن المعرفة عند الامام ابن حزم يحاول الباحث في هذا المطلب دراسة مصادر المعرفة الشرعية وأقسامها في فرعين.

الفرع الأول: مصادر المعرفة الشرعية

قال ابن حزم: "قال قوم لا يعلم شيء إلا بالإلهام، وقال آخرون لا يعلم شيء إلا بقول الإمام، وقال آخرون لا يعلم شيء إلا بالخبر، وقال آخرون لا يعلم شيء إلا بالتقليد"[(207)].

حصر ابن حزم المعرفة الشرعية عند المسلمين باختلاف مذاهبهم وفرقهم في:

1. الإلهام.
2. قول الإمام المعصوم.
3. التقليد.
4. الخبر.

الفرع الثاني:أقسام المعرفة الشرعية

قسم الامام ابن حزم المعرفة الشرعية إلى قسمين وهي:

1-المعرفة الشرعية الفاسدة: ذهب ابن حزم إلى أن الإلهام وقول الإمام المعصوم والتقليد يرتب معرفة شرعية فاسدة، ثم عقد رحمه الله فصلا مطولا في ((الإحكام)) أبطل كلا من الإلهام وقول الإمام المعصوم والتقليد،وبين سبب فسادها بأدلة قاطعة.

قال ابن حزم: "ولم يزل تعالى مذ خلق الخلق ينسخ شريعة بعد شريعة، فيحرم في هذه ما أحل في تلك، ويسقط في هذه ما أوجب في تلك، ويوجب في هذه ويحل فيها ما أسقط في تلك وما حرم، إلى أن نص الله تعالى أنه لا تبدل هذه الملة أبدا.فصح أن من شبه الطبائع التي تعلم بالحس والعقل،

207) ابن حزم: الإحكام، 13/1.

بالشرائع التي لا تعلم إلا بالنص، لا مدخل للعقل ولا للحس، في تحريم شيء منها، ولا في إيجاب فرض منها إلا بعد ورود النص بذلك: فهو غافل جاهل"(208).

2- المعرفة الشرعية الصحيحة:وهي ما كان سندها الخبر، قال: "وقد أوجب الله تعالى وحرم على لسان رسوله ﷺ وفي كتابه، ولم يحل لأحد أن يحرم ولا أن يوجب ولا أن يحلل ما لم يحله الله تعالى ولا أوجبه ولا حرمه، لأن الله تعالى حرم وأوجب وأحل، وكل ذلك تعد لحدود الله تعالى"(209).

وقال أيضا: "وليس في فرقة من فرق المسلمين أحد ينكر الخبر جملة بوجه من الوجوه، بل كلها مجمعة بلا خلاف، على أن الديانة لا تعرف إلا بالخبر"(210).

وقال في الصادع: "يقال لأهل القياس عما أوجبتموه بالرأي والقياس فرضا، وعما حرمتموه بالرأي والقياس، من الموجب لذلك الحكم، ومن المحرم له، الله ورسوله حكم بذلك الحكم، أم غير اللهتعالى ورسوله أوجب ذلك وحرمه، ولا سبيل إلى قسم ثالث"(211).

حصر ابن حزم المعرفة الشرعية الصحيحة في الخبر، ثم فسر الخبر بـ:

- كلام الله.
- سنة رسول الله ﷺ.

إذن فمصدر المعرفة الشرعية عند ابن حزم الخبر فقط ولا دخل للعقل، وإنما مجال العقل هو الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية، واسقاطها على الوقائع، وبما أن القياس عند القائلين به هي عملية ذهنية يقوم بها المجتهد لتعرف على حكم الواقعة، فمصدره العقل، والتعرف على حكم النازلة كان عن طريق العقل، فهو مصدر باطل، لأن النصوص الشرعية الواردة بينت لنا مصدر التشريع وهي الوحي، والوحي فقط.

208) ابن حزم: الإحكام، ج187/7.
209) ابن حزم: المصدر السابق، ج 115/7.
210) ابن حزم: المصدر السابق، ج 139/7.
211) ابن حزم: الصادع، ص 495.

وقد ساق ابن حزم مجموعة من النصوص منها: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ** ﴾[212].

ويمكن أن يناقش ابن حزم، قال الباحث ـ والله أعلم ـ إن القياس ليس مصدره العقل فقط، بل هو دليل امتزج فيه العقل والنقل، وأنتج القياس، لأن القياس يشترط فيه:

1. الأصل: أن يكون مصدره الخبر، إما كلام الله أو سنة رسول الله ﷺأو الإجماع.
2. الفرع:
3. العلة: إما أن تكون:

- منصوصا عليها إذن فهي مصدرها الخبر أو الإجماع.
- أو مستنبطة من الخبر والإجماع.

إن العملية التي يقوم بها المجتهد مصدرها العقل، إلا أن القياس ليس مصدرا عقليا صرفا، بل مصدر امتزج العقل بالخبر، ولا يمكن فصل هذا عن هذا، فانتج القياس.

وقد جاءت النصوص الشرعية في مدح العقل وبيان منزلته، بل إن الله الرؤوف الرحيم بعباده أسقط التكاليف على من ذهب عقله من عباده.

ولكن يمكن أن يناقش ابن حزم هذا الرد فيقول: إنكم أقررتم أن القياس دليل امتزج فيه العقل والنقل، وأن المعرفة الشرعية التي جاءت بها النصوص هيالمعرفة الشرعيةالخالصة، فإذا علق شيء بها لزم إزالته، وإذا أزلنا ما علق بالخبر وهو العقل، عدم القياس أصلا، لأنه لا يمكن تصور بناء القياس من شق واحد وهو الخبر، وإذا قلنا بقي الشق الأول وهو الخبر، فإنكم رجعتم إلى قولنا أن المعرفة الشرعية سندها الخبر فقط فبطل ادعاؤكم.

212) [النساء: 59].

المبحث الثالث:

كمال الشريعة وبناءها على القطع

إن القطع والكمال من خصائص الشريعة المحمدية، فهي كاملة من حيث المصدر والقواعد، وقطعية في أدلتها وقواعدها ولذا سخر الإمام ابن حزم هاتين الخاصيتين في ابطال القياس، ومن أجل ايضاح ذلك قسمت هذا المبحث إلى مطلبين، ففي المطلب الأول تناولت فيه خاصية الكمال، وأما المطلب الثاني فهو لبيان خاصية القطع.

المطلب الأول: كمال الشريعة

إن مفهوم كمال الشريعة عند ابن حزم هي مقدرة النصوص الشرعية على التصدي لكل حادثة بالمعالجة وبيان حكم الله فيها، ولما كانت الشريعة من عند الله، وهو الذي بعث نبيه محمدا مبلغا ومبينا عنه، فهي كاملة لا نقص فيها، وبموت الرسول ﷺأكمل الله دينه وشريعته وأكمل مصادر هذا الدين، قال ابن حزم: "وبيقين يدري كل ذي حس أن القول بالقياس زيادة في الشرع على ما أمر الله تعالى به"[213].

الفرع الأول: أدلة ابن حزم النقلية

وقد استند ابن حزم في تقعيد هذا الأصل بمجموعة من النصوص الشرعية وهي:

الآية: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾[214].

- الآية: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾[215].

الآية: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُون**﴾[216].

213) ابن حزم: الإحكام، ج 125/7.

214) [المائدة: 3].

215) [الأنعام: 38].

216) [النحل: 44].

- الآية: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾[217].

مناقشة أدلة ابن حزم:

إذا كانت هذه الآيات دلت على كمال الشريعة وأن الله بين أصول هذا الدين وقواعده، فمما بينه الله لنا أنه جعل لكل نازلة حكما شرعيا، واعمال العقل في فهم نصوص الشريعة هو مما بينه، والقياس أداة في استخلاص معنى النص واسقاطه على النازلة.

الفرع الثاني: الدليل العقلي

قسم ابن حزم أحكام الشريعة إلى ثلاثة أقسام فرض لا بد من اعتقاده والعمل به، وحرام لا بد من اجتنابه، وحلال مباح فعله ومباح تركه، وأما المكروه والمندوب إليه فداخلان تحت المباح، لأن المكروه لا يأثم فاعله ولو أثم لكان حراما، ولكن يؤجر تاركه، والمندوب إليه لا يأثم تاركه، ولو أثم لكان فرضا، ولكن يؤجر فاعله.

قال ابن حزم: "فهذه أقسام الشريعة بإجماع من كل مسلم، وبضرورة وجود العقل في القسمة الصحيحة إلى ورود السمع بها، فإذ لاشك في هذا، فقد قال الله ﷻ: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً** ﴾[218]، وقالتعالى:﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾[219]، فصح بهاتين الآيتين أن كل شيء في الأرض، وكل عمل فمباح حلال، إلا ما فصل اللهتعالى لنا تحريمه باسمه نصا عليه، في القرآن وكلام النبيﷺالمبلغ عن ربه ﷻوالمبين لما أنزل عليه، وفي اجماع الأمة كلها المنصوص على اتباعه في القرآن، وهو راجع إلى النص على ما بينا قبل، فإن وجدنا شيئا حرمه النص بالنهي عنه أو الإجماع باسمه حرمناه، وإن لم نجد شيئا منصوصا على النهي عنه باسمه، ولا مجمعا عليه، فهو حلال بنص الآية الأولى"[220].

---

217) [النحل: 89].

218) [البقرة: 29].

219) [الأنعام: 119].

220) ابن حزم: الإحكام، ج 13/8.

ثم يخلص ابن حزم في النهاية إلى النتيجة التالية وهي: "فصح بنص القرآن أنه لا شيء من الدين وجميع أحكامه إلا وقد نص عليه، فلا حاجة بأحد إلى القياس"[221].

المناقشة: إن ما نص الله عنه ورسوله إما أن يكون باسمه أو بمعناه، فالنوع الثاني هو موطن الخلاف بين الجمهور وابن حزم، فالإمام يقصر ما نص الله عنه ورسوله على اسمه فقط تماشيا مع منهجه الظاهري.

المطلب الثاني بناء الشريعة على القطع

إن قياس الشاهد على الغائب كما يقول ابن حزم هو منهج هش أساسه الظن والتخمين، لا القطع واليقين.

وإذا ما رجعنا إلى ما كتبه ابن حزم حول القياس، فإنه يصرح علانية، أن القياس مبني على الظن، وأن القياس من مدارك الظن وليس من مدارك اليقين، ولأن الدين كما يرى ابن حزم لا يقوم إلا على القطع واليقين، فالقياس باطل.

إن ما كتبه ابن حزم في كتابه الإحكام وغيره من مصنفاته الأصولية، تظهر لنا منهجه في تأسيس وبناء علم الأصول على القطع واليقين، وعلى قواعد ثابتة، لا يدخلها الظن والاحتمال، وهو ما دفعه إلى إبطال القياس والاستحسان وغيره من الأدلة.

فالظن في منهج ابن حزم لا يحل العمل به لأنه حكم بما لم يأمر الله به، واستدل بما يلي:

الفرع الأول: من المنقول:

استدل ابن حزم على بطلان الظن بما يلي:

1 . من القرآن الكريم:بقوله تعالى: ﴿**وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾[222]، وبقوله:﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾[223].

221) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 13.

2 . من السنة النبوية بقولهﷺ:((إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث))[224].

الفرع الثاني من المعقول

1 . القياس هو عبارة عن استقراء ناقص، وتسميته قياسا مغالطة من الفقهاء، يقول ابن حزم: "اعلم أن المتقدمين يسمون المقدمات قياسا، فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سفسطائية، وأوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكما بالاستقراء المذموم قياسا"[225].

2 . إن القياس يستند إلى التعليل، والتعليل يقوم على أمرين، وهو البحث عن وجه الشبه بين المقيس والمقيس عليه، فيترتب عنه نتائج ظنية، وما بني على الظن فهو ظني.

إن قول بأن القياس دليل ظني، أمر لم ينفرد به ابن حزم كما يتوهم البعض، بل هو قول غير واحد من أهل العلم، قال السبكي: "أما كون الفقه موقوفا على الظن، فلأنه وقوف على أدلته، وأدلته نص أو إجماع أو قياس، فالقياس كله ظني والإجماع اختلف فيه"[226].

وحكى الشاطبي[227]الاتفاق على أن أدلة الشرع ليست كلها قطعية[228].وقال التلمساني: "ما يطلب فيه القطع، فلا يجوز إثباته بالقياس لأن القياس لا يفيد القطع"[229].

222) [النجم: 28].

223) [الإسراء: 36].

224) رواه البخاري رقم6064 في كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر.

225) ابن حزم: التقريب رسائل ابن حزم، ج308/1.

226) السبكي: الإبهاج، ج 38/1.

227) الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي المالكي مات سنة 790هـ، من مؤلفاته:عنوان التعريف بأسرار التكليف في الأصول. ينظر: معجم المؤلفين، 118/1

228) الشاطبي إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، ج 49/2، الطوفي سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1987، ج 276/1.

229) التلمساني محمد بن أحمد الحسني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق محمد علي فركوس، مكتبة الريان، الرياض، ط 1، 1998، ص254، الجزري: محمد بن يوسف، معراج المنهاج شرح منهاج الأصول، تحقيق شعبان محمد، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط 1، 1993/1413.

وأما ما ذهب إليه ابن حزم . رحمه الله . من أن القياس المنطقي يفيد القطع أمر فيه نظر،فقدبين بعض المحققين وعلى رأسهم ابن تيمية، من أن القياس المنطقي قد يفيد الظن، وقد يفيد القطع، وذلك بناء مادة القياس فالحكم بظنية القياس أو قطعيته راجع إلى مادة القياس.

مناقشة ابن حزم:

إن النصوص الشرعية التي ساقها ابن حزم من أن الظن مطلقا مذموم شرعا في تقرير مبدإ بناء الشريعة على القطع ضعيف من وجوه وهي:

1- إذا كانت الشريعة تفيد القطع فإسقاط هذا الأصل على القياس فيه نظر، لأن من الأقيسة ما يفيد القطع.

2- هل القياس يفيد مطلق الظن، أم الظن الراجح الذي يستند إلى قواعد الشرع، ولذا فإن الاستدلال بالآيات السابقة على ابطال القياس غير سليم.

3- هل الظن الذي ذمه الله ورسوله هو الظن الذي يفيده القياس الأصولي، بل الأمران مختلفان.

المبحث الرابع:

نظرية البيان

يعتبر باب البيان موضوعا أساسيا في تفسير النصوص، لأن النص الشرعي هو أصل الاستدلال وموضوعه، ولذا اعتنى به علماء الأصول منذ الشافعي إلى يومنا هذا، وإن تتبع ما كتبه ابن حزم في مصنفاته حول البيان يوضح لنا قيمة مبدأ الوضوح الدلالي في الخطاب الشرعي.

لذا سأحاول في بداية الحديث عن البيان أن أوضح معنى البيان عند ابن حزم وغيره من الأصوليين، ثم بعد ذلك أبين العلاقة التي ربطها ابن حزم بين البيان والقياس.

المطلب الأول: تعريف البيان وأقسامه

الفرع الأول: تعريف البيان

1 . لغة: البيان في لغة العرب ما بين به الشيء من الدلالة وغيرها وبان الشيء اتضح.

وهو اظهار المقصود بأبلغ لفظ،وهو من الفهم وذكاء القلب، وأصله الكشف والظهور، فهو اسم لكل ما كشف من معنى الكلام وأظهره، والتبيين: الايضاح والوضوح[230].قال الجاحظ[231]:"والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير"[232].

230) ابن منظور: لسان العرب، ج 3 /406.

231) الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر الأديب تلميذ النظام، وإليه تنسب فرقة الجاحظية من المعتزلة، من مصنفاته الحيوان، توفي بالبصرة سنة255هـ. ينظر: وفيات الأعيان، ج 470/3.

232) الجاحظ عمرو بن بحر: البيان والتبين، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ط 1، 1960، ص 76.

2 . اصطلاحا: عرفه ابن حزم فقال: "هو كون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه"[233]، وعرفه القاضي: "إنه الدليل الموصول بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه"[234].

الفرع الثاني أقسامه:

قسم ابن حزم البيان إلى:

1. بيان التفسير
2. بيان التخصيص.
3. بيان الاستثناء
4. بيان الإشارة
5. بيان التأكيد[235]

هذه أنواع البيان عند ابن حزم أما عند غيره من الأصوليين فقسمها البزدوي[236] إلى خمسة أنواع وتابعه عليها جمهور الأصوليين، وهي:

1. بيان التقرير
2. بيان التفسير
3. بيان التغيير وهو على نوعين: الاستثناء والتعليق.
4. بيان الضرورة
5. بيان التبديل وهو النسخ[237].

233) ابن حزم: الإحكام، ج 40/1.

234) الغزالي: المستصفى، ج 61/3.

235) ابن حزم: الإحكام، ج 80/4.

236) البزدوي: علي بن محمد بن الحسين شيخ الحنفية ما وراء النهر، من مؤلفاته المبسوط، وكنز الوصول إلى معرفة الأصول... توفي سنة482هـ بسمرقند. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 602/18، معجم المؤلفين، ج 192/7.

237) البزدوي عبد العزيز بن أحمد: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، 1308هـ، ج 824/3.

المطلب الثاني: العلاقة بين القياس والبيان

بعد هذا العرض الموجز لمفهوم البيان عند الأصوليين نصل إلى الكشف عن العلاقة بين القياس والبيان عند ابن حزم.

قرر ابن حزم أن النبي ﷺهو المبين عن ربه، فلو كان القياس والرأي من الدين لبينه الرسول ﷺ، واستدل بما يلي:

الفرع الأول: الأدلة النقلية

أولا: من القرآن الكريم:

الآية: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء**﴾[238].

الآية: ﴿**فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَه ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَه**﴾[239]. الآية: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتفَكَّرُون**﴾[240].

الآية: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِين**﴾[241].

قال ابن حزم معلقا على هذه الآيات:"فنص الله تعالى على أنه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس، ولا إلى رأي ولا قياس، لكن إلى نص القرآن وإلى رسوله ﷺفقط، وما عداهما فضلال وباطل ومحال"[242].

238) [إبراهيم: 04].

239) [القيامة: 18-19].

240) [النحل: 44].

241) [النحل: 89].

242) ابن حزم: الإحكام، ج 107/7.

ثانيا: من السنة:

1 . عن أبي ثعلبة الخشني، قال: قال رسول الله ﷺ: ((إن الله فرض الفرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء ف[243]لا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة لكم، فلا تبحثوا عنها))[(244)].

2 . عن سلمان ﷺقال: ((سئل النبي ﷺعن أشياء، فقال الحلالما أحل الله، والحرام ما حرم الله، و ماسكت عنه فهو مما عفى عنه))[(245)].

3 . عن عمر ﷺقال:((تركتم على الواضحة ليلها كنهارها، أن تضلوا بالناس يمينا وشمالا))[(246)].

4 . وعن عمر ﷺقال: ((سنت لكم السنن، وفرضت لكم الفرائض، إلا أن يضل رجل عن عمد))[(247)].

ثالثا الإجماع:

نقل ابن حزم الإجماع على أن النبي ﷺقد بين لنا جميع أحكام الشريعة فقال: "فالأمة مجمعة على أن الله تعالى قد بين على لسان رسولهﷺ جميع الشريعة، فمن ادعى القياس مما بين فعليه الدليل"[(248)].

243

244) رواه الدارقطني 183/4، والبيهقي في الكبرى12/10، والطبراني في الكبير581/22، وأبو نعيم في الحلية 17/9، وابن حزم في الصادع رقم 213 وصححه، والحديث صححه ابن القيم وغيرهما.

245) رواه الترمذي رقم 1726 في كتاب اللباس، باب ما جاء في لبس القراء، وابن ماجه رقم 3367 في كتاب الاطعمة، باب أكل الجبن والسمن، وابن حزم في الصادع، رقم 215 وقال: هذا طريق جيد مسند، وقال ابن القيم: هذا إسناد جيد مرفوع.

246) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 180/7.

247) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 180/7.

248) ابن حزم: الصادع، ص513.

فالدين كما يقرر ابن حزم بينه رسول الله ﷺ كله، وأن أحكام الشريعة كلها جلية واضحة، وينكر بشدة أن يكون شيء من الشريعة خفيا.

الفرع الثاني: الأدلة العقلية:

إن الله بعث نبيه محمدا ﷺ ليبين للناس أمر دينهم، فكانت من وظائف الرسول ﷺ بيان الدين وتبليغه لأمته، يقول ابن حزم: "ولا يخلو رسول الله ﷺ من أحد الوجهين لا ثالث لهما، إما أن يكون لم يبلغ ولا بين للناس، فهذا كفر ممن قاله بإجماع الأمة بلا خلاف، وإما أن يكون بلغ كما أمر، وبين للناس جميع دينهم، وهذا هو الذي لاشك فيه، فأين الغائب من الدين ههنا"[249].

وبما أن الأمة مجمعة على أن رسول الله ﷺ بين لأمته دينهم، ولم يمت حتى بلغ رسالته، وبما أن الرسول الله ﷺ لم يبين القياس، فالقياس ليس من الدين، قال ابن حزم: "ولا يحل لمسلم أن يعتقد أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ بالبيان في جميع الدين فلم يفعل ولا بين، وهذا ما لا يجوز لمسلم أن يخطر بباله، فإذ لاشك في هذا، ونوقن أنه عليه السلام قد بين الدين كله، فالدين كله بين، وجميع أحكام الشريعة الإسلامية كلها جلية واضحة"[250].

إن المعادلة التي أشار إليها ابن حزم حول البيان، وهيأن الرسول ﷺ بين الدين، وأن القياس لم يبينه، فالنتيجة أن القياس ليس من الدين، قد صاغها الغزالي في كتابه ((المستصفى)) بصيغة أخرى أكثر وضوحا وجلاء، قال: "اعلم أن البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام، وإنما يحصل الاعلام بالدليل، والدليل محصل للعلم، فهاهنا ثلاثة أمور: اعلام، ودليل يحصل به الاعلام، وعلم يحصل من الدليل"[251].

إن المعادلة التي أشار إليها الغزالي توضح معنى البيان الذي أسس ابن حزم رده عليه، فحتى يحصل العلم لابد من وجود الدليل، فانعدام الدليل يؤدي إلى انعدام العلم، فإذا لم يثبت عن رسول

249) ابن حزم: الإحكام، ج 178/7.

250) ابن حزم: الإحكام، ج 180/7.

251) الغزالي: المستصفى، ج 61/3.

الله ﷺأنه أمر أمته بالقياس، ولا بينه لهم، ولا رغبهم بالعمل بالقياس، ولا أرشدهم إلى البحث عن القياس، فإنه يترتب عنه انعدام العلم، والذي هو بطلان القياس.

مناقشة ابن حزم:

إن النبي ﷺ قد بين أصول هذا الدين وقواعده، والبيان إما أن يكون نص عليه الشارع باسمه، أو ينص عليه بمعناه، فلإدا كان الامام ابن حزم يقرر أن الله لم ينص على القياس باسمه فهذا مما لا خلاف بينه وبين جمهور العلماء، وقد بينت من قبل أن لفظ القياس لم يرد في الكتاب ولا في السنة الصحيحة.

وأما أنه لم ينص على معناه ولم يبينه لنا ففيه نظر، لأن استقراء نصوص الشريعة تدل بمجموعها على أن العملية الفكرية التي يقوم بها المجتهد في بيان حكم النازلة قد تكون بالقياس، فيكون هذا مما بينه الله عز وجل بمعناه لا باسمه.

المبحث الخامس:

الاضطراب

تنبه ابن حزم إلى الاضطراب الموجود في القياس والتعليل فخلص إلى أن القياس لو كان حجة كالكتاب أو السنة أو الإجماع لسلم من الاضطراب، ومواطن الاضطراب في القياس هي:

1. الاضطراب في تعريف القياس
2. الاضطراب في تحديد أنواع القياس
3. الاضطراب في محل القياس
4. الاضطراب في تحديد وتعريف العلة
5. الاضطراب في تحديد أنواع العلة
6. الاضطراب في تعيين العلة
7. الاضطراب في آلية القياس
8. الاضطراب في العمل بالقياس

وقد عقد ابن حزم فصلا مطولا في كتبه: الإحكام، والصادع والاعراب،بين فيه تناقض واضطراب أصحاب القياس في أقيستهم.

وقد تبع ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين[252]ابن حزم فيبيان تناقض أصحاب القياس في أقيستهم. وسآتي على تفصيل هذه العناصر:

المطلب الأول: الاضطراب في القياس

إن الاضطراب في القياس الذي تنبه له ابن حزم والنقد الذي وجهه منثور في مصنفاته، ولذا يجب على الباحث تتبع ما سطره في مصنفاته من أجل تحديد أنواع الاضطراب والخروج برؤية واضحة تبرز لنا قيمة هذا النقد.

252) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 258/1.

الفرع الأول: الاضطراب في تعريف القياس

اختلفت عبارة الأصوليين في تعريف القياس وقد ذكر جملة منها الإمام الشوكاني[253] في كتابه ((إرشاد الفحول))[254]، بل قال إمام الحرمين: "يتعذر الحد الحقيقي في القياس لاشتماله على حقائق مختلفة".

وسبب الخلاف كما بينه الأستاذ أبو إسحاق[255]: هل القياس هو استدلال المجتهد وفكرة المستنبط، أي فعل المجتهد، أو هو المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشيء وفرعه، أي هو الدليل الكاشف للأحكام[256].

وممن نقل عنه التعريف القياس بأنه فعل القائس، أي عمل المجتهد جماعة من الأصوليين منهم:

الباقلاني، فقد عرفه فقال: "حمل معلوم على معلوم آخر، في إثبات حكم لهما أو سابق عنهما، بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما"[257].وعليه درج جمع من الأصوليين كالجصاص والغزالي والبيضاوي[258]، وغيرهم.

وأما الاتجاه الثاني الذي يرى أن القياس ليس هو عمل المجتهد، وإنما هو إظهار الحكم في الفرع وبيانه، بسبب اتحاد العلة، ويمثل هذا الاتجاه الآمدي وابن الحاجب والكمال بن الهمام وغيرهم، فقد عرفوا القياس بـ: "هو المساواة فرع لأصل في علة حكمه"[259].

---

253) الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، من أعلام القرن الثالث عشر، توفي بصنعاء سنة 1250هـ، من تصانيفه: البدر الطالع،وإرشاد الفحول. ينظر: معجم المؤلفين، ج 53/11.

254) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 2/ 840، الزركشي، البحر المحيط، ج 6/5.

255) أبو إسحاق الشيرازي: إبراهيم بن علي، الإمام المجتهد، ولد سنة393هـ، صنف في الأصول والفروع والخلاف والمذهب، وكان زاهدا توفي سنة452هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 452/18.

256) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 2/ 842، الزركشي، البحر المحيط 15/5.

257) ابن الحاجب: شرح المختصر، ج 204/2.

258) البيضاوي: عبد الله بن محمد بن محمد، الأصولي، من مؤلفاته المنهاج في الأصول وأنوار التنزيل في التفسير... توفي سنة 537هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 182/20

259) ابن الحاجب: شرح المختصر، ج 204/2.

وقد تنبه ابن حزم . رحمه الله . إلى الاضطراب في حد القياس عند القائسين، فقد نقل في الإحكام والصادع مجموعة من تعاريف القياس، فالتعريف الأول يمثل الاتجاه الأول، والتعريف الثاني يمثل الاتجاه الثاني، قال رحمه الله: "القياس هو حمل أحد المعلومين على الآخر، في إيجاب بعض الإحكام لهما، أو إسقاطه عنهما، من جمع بينهما بأمر أو بوجه جمع بينهما فيه"[260].

وقال كذلك: "فالقياس عندهم: هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع، بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع، لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم"[261].

الفرع الثاني: الاضطراب في تحديد أنواع القياس

إن الحديث عن أنواع القياس وتحديد كل نوع، وبيان حجيته، دليل آخر لنفاة على اضطراب القياس، وسأبين بإيجاز بعض هذا الاضطراب:

1 . القياس الجلي: اعتبره جمهور الأصوليين من القياس القطعي وعده بعضهم من دلالة النص[262].

2 . القياس الخفي: فقد عرفه الحنفية بأنه "ما لا يتبادر إليه الذهن إلا بعد التأمل"، وسموه الاستحسان[263].

3 . القياس الأولى والقياس المساوي، فقد اعتبره بعض العلماء من دلالة النص، وليس من القياس[264].

260) ابن حزم: الاحكام، ج 7/ 53.

261) ابن حزم: الاحكام، ج 7/ 53.

262) اللكنوي، عبد العلي محمد السهالوي: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002، ج 2/ 230.

263) ينظر: تيسير التحرير، ج 4/ 08، وفواتح الرحموت، ج 2/ 230.

264) الغزالي: المستصفى، ج 2/ 191.

4 . القياس في معنى الأصل: وهو ما جمع فيه بإلغاء الفارق، بأن كان الوصف الجامع غير مصرح به في القياس، فيقوم المعلل بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع، فأغلب الأصوليين على أنه ليس من القياس، بل من مفهوم الموافقة(265).

5 . وأما قياس الشبه: وهو ما يجمع فيه بين الأصل والفرع بوصف شبهي، فقد عده بعض الأصوليين من قياس الدلالة(266).

6 . وأما قياس العكسي: والذي هو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في علة الحكم(267)، فقد اختلف الأصوليون في تسميته قياسا، فذهب بعضهم إلى أنه لا يسمى قياسا، لأن غايته تمسك بنظم التلازم، وإثبات لإحدى مقدمتيه بالقياس(268)،وذهب بعضهم إلى أنه قياس مجازا.

وبعد هذا العرض الموجز لأنواع القياس عند الأصوليين، مع بيان اختلافهم في أنواعه والاحتجاج بها، يتضح معنى الاضطراب الذي أشار إليه ابن حزم في مفهوم القياس.

الفرع الثالث: الاضطراب في محل القياس

إذا كان جمهور أهل العلم اتفقوا على الاحتجاج بالقياس جملة، وأنه دليل رابع من الأدلة الشرعية، فإنهم اختلفوا في محل القياس، أي ما يجري القياس فيه وما لا يجري، فمن الأمور التي اختلفوا فيها:

1. القياس في العبادات
2. القياس في المقدرات
3. القياس في الأبدال
4. القياس في الحدود

265) الباجي: أحكام الفصول، ج 2/ 551. وشرح اللمع، ج 2/ 812.

266) الآمدي: الاحكام، ج 3/ 164. والمعتمد، ج 2/ 658، البحر المحيط، ج 5/ 46.

267) شرح البدخشي على المنهاج، ج 7/3.

268) أبو الحسين: البصري محمد بن علي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله،معهد الثقافي الفرنسي، دمشق، ط 1، 1964، ج 2/ 699.

5. القياس في الكفارات
6. القياس في الأسباب والشروط والموانع
7. القياس في المعدول به عن القياس

أولا: القياس في العبادات والمقدرات الابدال

ذهب أبو إسحاق الشيرازي والباجيوأبو يعلي[269]وأبو الخطاب[270]والرازي[271]والسبكي إلى جواز القياس في العبادات، وذهب الحنفية إلى عدم جواز القياس في الابدال والمقدرات والعبادات[272].

ثانيا: القياس في الحدود والكفارات

ذهب جمهور الأصوليين إلى جواز القياس في الحدود والكفارات بشروط وهي: تعقل علة شرع حكم الأصل ووجود العلة في الفرع و انتفاء المانع[273].

وذهب الحنفية إلى عدم جواز القياس في الحدود والكفارات، لعدم تعقل العلة من شرع الحكم فيها[274].

269) أبو يعلى: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الحنبلي حدث عنه الخطيب وابن عقيل وغيرهم من مؤلفاته أحكام القرآن والعدة في أصول الفقه مات 458هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 18/ 89.

270) أبو الخطاب: محفوظ بن أحمد بن حسن تلميذ القاضي أبي يعلى، صار إمام وقته، صنف في المذهب والأصول والخلاف والشعر منها الهداية... توفي سنة510هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 348/19

271) الرازي: محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين، فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات، له تصانيف كثيرة منها: المحصول وشرح الوجيز للغزالي...ينظر: وفيات الأعيان، ج 248/4.

272) الباجي: إحكام الفصول، ج 631/2، والمحصول، ج 348/5، التمهيد 440/3.

273) المنخول ص385، شرح اللمع 793/2، شرح تنقيح الفصول ص 415، البرهان 895/2، المستصفى 332/2، القياس في العقوبات، ص 52.

274) الفصول في الأصول، ص 113، فواتح الرحموت، ج 357/2.

ثالثا: القياس في الأسباب والشروط والموانع

ذهب جمهور الشافعية وجماعة من الحنفية والحنابلة إلى جواز جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع، وذهب جمهور الحنفية والمالكية وجماعة من الشافعية إلى منع القياس في الأسباب والشروط والموانع[275].

وبعد هذا العرض الموجز في بيان مذاهب العلماء حول محل القياس، يتضح لنا جليا الخلاف في ضبط مواطن القياس بين الأصوليين مما ولد اضطرابا في القياس، ومن هنا تبرز لنا قيمة نقد ابن حزم للقياس.

الفرع الرابع: القياس في بعض المسائل دون البعض

من الاضطراب الذي تنبه له ابن حزم هو استعمال القياس في بعض القضايا دون القضايا الأخرى، قال ابن حزم: "ويقال لهم: قد وجدنا مسائل كثيرة قد أجمعتم أنتم وجميع الأمة على ترك القياس فيها، كقاتل تاب قبل أن يقدر عليه وندم، فلا يسقط عنه القصاص عند أحد، ولم تقيسوا ذلك على محارب تاب قبل أن يقدر عليه، فالحد في الحرابة عنه ساقط.وكذلك اتفقوا على ألا يقاس الغاصب على السارق، وكلاهما أخذ مالا محرما عمدا، أو كترك قياس تعويض الاطعام من الصيام في قتل الخطأ، على تعويضه من الصيام في الظهار. ومثل هذا كثير جدا، بل أكثر مما قاسوا فيه، فلو كان القياس حقا ما جاز الإجماع على تركه، كما لا يجوز الإجماع على ترك الحق الذي هو القرآن أو كلام الرسول ﷺ مما صح عنه، فانه لم يجمع قط على ترك شيء منه إلا لنص آخر ناسخ له فقط، وهذا يوجب بطلان القياس ضرورة"[276].

275) الزركشي: البحر المحيط، ج 66/5.

276) ابن حزم: الإحكام، ج 8/8.

المطلب الثاني: الاضطراب في العلة

تنبه ابن حزم إلى اضطراب أصحاب القياس في تحديد العلة وبيان مسالكها، وقد أشار في الكثير من مصنفاته هذا الاضطراب، ويمكن ارجاع الاضطراب إلى:

الفرع الأول: الاختلاف في ضبط وتحديد العلة

وهذا أمر مشهور بين أصحاب القياس في ضبط معنى العلة وتحديد شروطها، وقد أوصلها بعض الأصوليين إلى أربعة وعشرين شرطا[277].

الفرع الثاني: الاختلاف في ضبط مسالك العلل

فقد أوصلها الرازي[278] في ((المحصول)) إلى عشرة وهي: النص، الإيماء، والإجماع، والمناسبة،والسبر، والدوران، والتقسيم، والشبه، والطرد، وتنقيح المناط، وهناك من الأصوليين من زاد عليها[279].

واتفقوا على الاحتجاج بالعلة إذا كانت منصوصة أو مجمعا عليها، وإنما الخلاف هل الأخذ بها من باب القياس، أو هي من باب العمل بالنص، فذهب جمهور أهل العلم إلى الأول، وذهب ابن حزم وأهل الظاهر إلى الثاني، والتحقيق المسألة أن الخلاف لفظي كما نبه إلى ذلك الشوكاني[280].

وأما المسالك الأخرى ففيها خلاف مشهور ومنثور في كتب الأصول، وليس هذا البحث موطن ذكرها ومناقشتها، وإنما الغرض من ذلك هو بيان اضطراب أصحاب القياس في تحديد مسالك العلة والتي هي ركن جوهري في القياس.

277) ينظر ارشاد الفحول، ج 872/2، البحر المحيط، ج 132/5، المستصفى، ج 335/2.

278) الرازي: المحصول، ج 137/5.

279) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 882/2.

280) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 882/2.

الفرع الثالث: الاختلاف في تعيين العلة

هذا أمر مشهور وكتب الفروع والخلاف مشحونة بها، وقد ذكر ابن حزم وابن القيم مجموعة من الأمثلة اضطرب الفقهاء في تعيين العلة.

قال ابن القيم مؤكدا وشارحا لكلام ابن حزم: "وأيضا فالقياس لابد فيه من علة مستنبطة من حكم الأصل، والحكم في الأصل احتمل أن يكون لنا طريق إلى العلم بعلته، واحتمل ألا يكون لنا طريق، وإذا كان لنا طريق، احتمل أن يكون معللا وأن يكون غير معلل، وإذا كان معللا، احتمل أن تكون العلة هي هذه المعينة، وأن تكون جزء منه، وأن تكون العلة غيرها، وإذا ظهرت العلة احتمل أن يتخلف الحكم عنها لمعارض أخر، وما هذا شأنه كيف يكون من حجج الله وبيناته وأدلته"[281].

مناقشة ابن حزم:

إن الاضطراب الذي أشار إليه الامام ابن حزم موجود ولكن هل هذا الاضطراب دليل على بطلان أصل القياس وهذا فيه نظر.

إن القياس لفظ مجمل يدخل تحته القياس الصحيح والقياد الفاسد، فالقياس الصحيح هو القياس الذي جاءت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وأما القياس الفاسد فهو قياس مضطرب مخالف للقواعد التي رسمها الأصوليون والفقهاء، فهو يدل على فساد ذلك القياس ولا يجوز تعديته إلى أصل القياس كما فعل الامام ابن حزم، وكم من قياس مضطرب نبه العلماء على فساده وبطلانه.

281) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 262/1.

المبحث السادس:

المنطق

لا تكاد تخلو كتب الأصول من مباحث ومصطلحات منطقية مزجت بمباحث هذا الفن، ومن الغريب أن ابن حزم الذي شغف بالمنطق لم يلوث كتابه الإحكام بالمصطلحات المنطقية، بل سلك منهجا فريدا في بابه.

عادى أهل الأندلس المنطق واعتبروه خروجا عن الدين، ووصفوا صاحبه بشتى الأوصاف القبيحة، من الكفر والزندقة، والدارس لكتاب تقريب المنطق لابن حزم وكتاب صناعة المنطق لابن بطلميوس يتجلى له هذا الموقف بوضوح.

وليس الغرض من هذا المطلب هو تصوير وسرد موقف أهلالأندلس من المنطق، ولا بيان أسباب رد أهل الأندلس للمنطق، وإنما الغرض هو البحث عن الدوافع، ومعرفة أسباب اعتناق ابن حزم للمنطق، وكيف وظف ابن حزم المنطق للدفاع عن آرائه.

وقد انتقد الإمام الباجي ـ وهو شيخ المالكية في زمانه وقرين ابن حزم ـ اهتمام ابن حزم بالمنطق، واعتبره من الجهالات، وأن ابن حزم لم يتحكم في هذا الفن، ولم يحقق معانيه، قال: "لولا من يعني بجهالتهم من الأغمار والأحداث لنزهنا كتابنا عن ذكر الفلاسفة، ولكن قد نشأ الأغمار وأحداث عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنن إلى قراءة الجهالات من المنطق واعتقدوا صحتها وعولوا على متضمنها، دون أن يقرؤوا أقوال خصومهم من أهل الشرائع الذين أحكموا هذا الباب وحققوا معانيه"[282].

282) الباجي: احكام الفصول، ص 536.

وهذا نموذج أندلسي معاصر لابن حزم يبين لنا موقف أهل الأندلس من المنطق في تلك الفترة.

درس ابن حزم المنطق على الأستاذين: ابن الكتاني[283] والجرجاني[284]، وهما من أعلم الناس بالمنطق في زمانهم، واستفاد منهما كثيرا، وشغف به إلى درجة أنه رواه بإسناده إلى بشر متى الترجمان[285]، قال ابن تيمية: "ولتعظيمه المنطق رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى اللغة العربية"[286].

فعني بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه التقريب لحدود المنطق، بسط المنطق بأسلوب سهل حاول تقريبه للناس[287].

دوافع تأليف ابن حزم في المنطق:

من خلال دراسة آثار ابن حزم يستطيع الباحث أن نستخلص مجموعة من العوامل التي دفعته للاهتمام بالمنطق وهي:

1 . أهمية المنطق في المنظومة الفكرية الحزمية، إن انتصار ابن حزم للمنطق ينتمي إلى مشروع متكامل يرغب في تأسيس الفقه على القطع، ولذا حاول ابن حزم مزج الأصول بالمنطق الأرسطي على أساس نقد القياس الفقه التمثيلي، وهدم الأسس والمرتكزات المنهجية التي يستند إليها من خلال ابطال القياس والتعليل والتقليد في الفقه[288].

283) ابن الكتاني: هو أبو عبد الله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب، قال ابن حزم: وما رأيت ذهنا أحد منه في هذا الشأن، ولا أكثر تصريفا منه.

284) هو ثابت بن محمد الجرجاني العدوي، قال ابن حزم: وما رأيت في خلق الله ﷺأعلم بهذا العلم منه، ولا أحفظ له منه، ولا أوسع فيه منه.

285) أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور بالمنطق شرح كتاب أرسطاليس، توفي ببغداد في خلافة الراضي. ينظر: وفيات الأعيان، ج 153/5

286) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: الرد على المنطقيين، مطبعة بومباي، الهند، السنة 1949، ج 132/1.

287) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، المطبعة اليسوعية، بيروت، السنة 1921، ص76.

288) وديع واصف مصطفى: ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والاخلاق، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2000، ص252.

2 . موقف أهل الأندلس المنفر للقياس، قال إحسان عباس في مقدمة تحقيقه لكتاب التقريب: "ولعل بيئة قرطبة والأندلس عامة . يومئذ بمعاداتها لعلوم الأوائل . هي التي حفزت حب الاستطلاع لديه فجعلته يدرس الفلسفة والمنطق، ومن ثم قوي لديه الشعور بأن العلوم الفلسفية لا تنافي الشريعة، بل إن المنطق منها خاصة يمكن أن يتخذ معيارا لتقويم الآراء الشرعية وتصحيحها، وكان اتجاهه إلى مجادلة أهل المذاهب والنحل الأخرى يفرض عليه أن يتدرع بقوة منطقية في المناظرة والجدل. وهاتان الغايتان كانتا من أول العوامل التي حدت به إلى التأليف في المنطق ليثبت عدم التنافي بينه وبين الشريعة وليعزز به موقفه العقلي إزاء الخصوم ويضع فيه القواعد الصحيحة للجدل والمناظرة ويبين فيه حيل السفسطة والتشغيب"[289].

3 . الرد على اليهود والنصارى والباطنية، فقد رد ابن حزم على هؤلاء الطوائف ردا مفحما أخرص الجميع لقوة البيان ووضوح الحجة.

ومن أجل بيان العلاقة بين المنطق والقياس قسمت هذا المبحث إلى خمست مطالب وهي:

1. المطلب الأول: في بيان موقف ابن حزم من المنطق اليوناني
2. المطلب الثاني: القياس المنطقي
3. المطلب الثالث: الاستقراء
4. المطلب الرابع: قياس الشاهد على الغائب
5. المطلب الخامس: قياس الشبه

289) علي بن أحمد بن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1955، ص 4.

المطلب الأول:

موقف ابن حزم من المنطق والاستدلال المنطقي

اهتم ابن حزم بعلم المنطق وانكب على دراسته على يد شيوخ زمانه، فقد درس المنطق على يد الشيخ ابن الكتاني[290]، والشيخ ثابت بن محمد الجرجاني[291]، ثم شغف به فرواه بإسناده إلى متى الترجمان[292]، قال ابن تيمية: "ولتعظيمه المنطق رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى اللغة العربية"[(293)].

ومن عجائب وغرائب الامام ابن حزم أنه درس وتعلم اللغة اللاتينية من أجل دراسة كتب المنطق من مصادره الأساسية.

وأما ما قيل عن ابن حزم من أنه لم يدرس المنطق ولم يفهمه، كما قال القفطي[(294)]وابن حيان وصاعد الأندلسي[(295)] أو غيرهم، ففيه تحامل على ابن حزم وبعد عن الانصاف.

الفرع الأول: موقف ابن حزم من المنطق

ألف ابن حزم كتابه التقريب في حد المنطق خلال سنوات (1025-1030م) وسابقا عن كتبه الإحكام والمحلى والفصل في الملل.

وإذا أرد الباحث بيان وجه الغرابة فهي:

[290]) ابن الكتاني: هو أبو عبد الله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب، قال ابن حزم: وما رأيت ذهنا أحد منه في هذا الشأن، ولا أكثر تصريفا منه

[291]) هو ثابت بن محمد الجرجاني العدوي، قال ابن حزم: وما رأيت في خلق الله ﷻ أعلم بهذا العلم منه، ولا أحفظ له منه، ولا أوسع فيه منه.

[292]) أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور بالمنطق شرح كتاب أرسطاليس، توفي ببغداد في خلافة الراضي. ينظر: وفيات الأعيان، ج 153/5

293) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: الرد على المنطقيين، مطبعة بومباي، الهند، السنة 1949، ج 132/1.

294) القفطي علي بن يوسف: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1326هـ، ص156.

295) صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1912، ص76.

1 . الوجه الأول: إن دراسة الآلاف من تراجم المحدثين قبل ابن حزم وبعده لم أستطع أن أظفر بمحدث واحد اعتنى وانكب على دراسة المنطق، بل موقف المحدثين صلب وواضح من المنطق، وابن حزم يعتبر من المحدثين والحفاظ الكبار فكيف شغف بالمنطق وهو محدث؟ وآراؤه في الحديث ملأت الدنيا.

2 . أما الوجه الثاني فقوله في كتابه ((التقريب لحد المنطق)) يقول: "ليعلم من قرأ كتابنا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط، بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله ﷻوحديث نبيه ﷺ، وفي الفتاوى والحلال والحرام والواجب والمباح من أعظم منفعة، وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله ورسوله عليها، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات"[296].

وهذا غير صحيح، ولم يعرف هذا القول عن أحد علماء المسلمين قبل ابن حزم، ثم كيف يكون المنطق أساسا للفتوى ومعرفة الحلال والحرام، ولا أعرف أحدا من أئمة الفتيا من المتقدمين أفتوا بناء على المنطق.

يقول صاحب كتاب ((نظرية المنطق)): "فليس صحيحا أن المنطق أساس للفتوى ومعرفة الأحكام، فكم من أئمة كبار أفتوا ويفتون وهم لا يعلمون شيئا عن منطق أرسطو، وكم من عارف بالمنطق لا يعلم شيئا في مجال الفتيا، فالجهة بينهما منفكة كما يقول المناطقة. وليس صحيحاأن يساعد على الإيمان باليقين، فكم من منطقي عارف بأصوله، لم يسعفه منطقه في الوصول إلى الإيمان، بل إننا نرى معظم الدارسين له بين ملحد وزنديق أو كافر وثني، وربما كانت قوانينه الصورية سببا في ابتعاد الكثيرين من المناطقة عن ساحة الإيمان وواحة اليقين"[297].

وإذا حققنا النظر فإن أعلام الفكر والبحث العلمي في تاريخ البشرية لم يعرف عنهم جميعا أنهم درسوا المنطق واعتنوا به، وأنه بناء على قواعد المنطق استطاع على سبيل المثال باستور اكتشاف لقاح داء الكلب.

296) ابن حزم علي بن محمد: التقريب لحد المنطق ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1980، ص 9.

297) الجليند محمد: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، الناشر الجليند، مصر، 1986، ص60.

ثم لو كان المنطق يوصل إلى الحقيقة كما زعموا، لما بقي خلاف بين الناس، والواقع يظهر لنا أن أشد الناس اختلافا هم المناطقة أو من حكم قواعد المنطق

الفرع الثاني: الاستدلال المنطقي

إن موضوع علم المنطق هو التصور والتصديق، وبواسطة التعريف نتوصل إلى التصور، وبواسطة الحجة نتوصل إلى التصديق.

والحجة ثلاثة أنواع: وهي القياس والاستقراء والتمثيل، ويعتبر القياس والاستقراء والتمثيل من أنواع الاستدلال الغير المباشر.

أولا: الاستدلال تعريفه هو استنتاج قضية مجهولة من قضية أو من عدة قضايا معلومة، أو هو التوصل إلى حكم تصديقي مجهول بواسطة حكم تصديقي معلوم[298].

أقسامه: وهو ينقسم إلى قسمين

1 . الاستدلال المباشر: هو الاستدلال بقضية واحدة على قضية ثانية، وهو الذي يسميه الغزالي في كتابه معيار العلم الحجة[299].

2 . الاستدلال غير المباشر: هو الذي يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية حتى يصل إلى النتيجة المطلوبة[300].وينقسم هو بدوره إلى: القياس والاستقراء والتمثيل.قال أبو حامد الغزالي: "والحكم المنقول ثلاثة: إما حكم كلي على جزئي، وهو الصحيح اللازم، وهو القياس الصحيح الذي قدمناه، وإما حكم من جزئي واحد على جزئ واحد، كاعتبار الغائب من الشاهد وهو

298) يوسف محمود: المنطق الصوري، دار الحكمة، الدوحة، ط 1، 1994، ص 17، النشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1984،ص 44.

299) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: معيار العلم، مطبعة كردستان، مصر، د ت، ص 86.

300) يوسف محمود: المنطق الصوري، م س، ص 15، حجاري عوض الله جاد، والمرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، دار الطباعة المحمدية،مصر،ط6، ص 115.

التمثيل...وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، وهو الاستقراء، وهو أقوى من التمثيل"[301].

المطلب الثاني: القياس المنطقي

كنت قد عرفت في فصل المفاهيم القياس الأصولي، وبما أن الإمام ابن حزم شغف بالقياس المنطقي فسأبين في هذا المطلب ما المقصود بالقياس المنطقي وأقسامه ثم أحاول أن أبين الفرق بين القياس الأصولي والقياس المنطقي.

الفرع الأول: تعريف القياس المنطقي وأقسامه

أولا: تعريف القياس المنطقي:

عرفه الغزالي بقوله: "قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا، لزم عنها لذاته قول أخر اضطرارا"[302]. وعرفه غيره فقال: "هو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول أخر"[303].

والغزالي يسمي القياس المنطقي بالحجة والبرهان[304].

ويعتبر القياس أهم موضوع في الاستدلال حتى أطلق على المنطق القديم المنطق القياسي، مقابلا للمنطق الاستقرائي الحديث، باعتبار المنطق القياسي منطقا صوريا يختص بالشكل وحده، وأما المنطق الاستقرائي فهو منطق مادي يختص بمادة الفكر ومضمونه، ولكن الأقدمين لم يعرفوا هذه التفرقة بين المنطقين، بل كان المنطق عندهم صوريا بحتا[305].

---

301)الغزالي: معيار العلم، ص91.

302) معيار العلم ص 86، المنطق الصوري ص 141، حبنكة: عبد الرحمن حسن، ضوابط المعرفة، دار القلم، دمشق، ط 4، 1993، ص 232.

303) يوسف محمود: المنطق الصوري، ص 141.

304) الغزالي: معيار العلم، ص 4.

305) يوسف محمود: المنطق الصوري، ص 373.

ثانيا أقسامه: وينقسم القياس المنطقي إلى:

1 . القياس الحملي الاقتراني: هو ما تركب من قضايا حملية فقط، وأقل ما يتألف منه القياس الحملي مقدمتان مقترنتان من ثلاثة حدود، وذلك أن المقدمتين المقترنتين هما اللتان تشتركان بجزء واحد، وتتباينان بجزئين آخرين، كقولنا الانسان حيوان، وكل حيوان حساس، فهاتان مقترنتان اشتركتا في جزء واحد هو الحيوان، وتباينتا في الجزءين الآخرين وهما: الإنسان والحساس[306].

2 . القياس الشرطي الاقتراني: هو الذي لا يتركب من حمليات بحتة، وذلك بأن يكون قد تركب من شرطيات صرفة أو من شرطيات وحمليات[307].

الفرع الثاني: موقف ابن حزم من القياس المنطقي ومناقشته

وبعد هذا التمهيد عن القياس المنطقي، أعود إلى صاحبنا ابن حزم، فقد أنكر القياس الفقهي بشدة ونافح عن رأيه في مؤلفاته الفقهية والأصولية إلا أنه أخذ بالقياس المنطقي، واعتبره هو الأسلم لأنه يؤدي إلى نتائج يقينية، وسلم للقياس المنطقي تسليما غريبا، كأنه شرع منزل، فابن حزم رحمه الله هرب من القياس الفقهي إلا أنه سقط في أحضان القياس المنطقي.

إن إقرار ابن حزم بالقياس المنطقي يحتاج إلى بحث وتحليل، وإن دراسة القياس المنطقي وتتبع ما كتب حوله يبين لنا أن القياس المنطقي كذلك قد تعرض إلى نقد وهجوم كبير قديما وحديثا، ويكفي مثالا واحدا هو هجوم ابن تيمية على المنطق اليوناني، وبصفة خاصة القياس المنطقي فهدم صور الاستدلال الأرسطي كليا[308].

إن ابن تيمية لا يعترف أصلا بالقياس المنطقي الذي قدسه ابن حزم، بل يرى أن القياس السليم هو القياس الفقهي القائم على الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، أي قياس الطرد وقياس العكس.

306) يوسف محمود: المنطق الصوري، ص 145.

307) يوسف محمود: المنطق الصوري، ص 146.

308) نقد المنطق لابن تيمية.

فوظيفة القياس الأصولي عند ابن تيمية هي تجميع الأشياء المتشابهة في قياس الطرد، أو الفصل بين الأشياء المتعارضة في قياس العكس، وكما أن وظيفته تحقيق الأحكام السلبية والإيجابية لحال معين بواسطة العلاقة القائمة بينهما[309].

وقد بين ابن تيمية وغيره من الباحثين أمثال "فرنسيس بيكون" و"توماس هوبس" وغيرهم عيوب القياس المنطقي.

فإذا كان القياس الفقهي فاسدا كما يرى ابن حزم، فإن القياس المنطقي أشد فسادا منه قال ابن تيمية: "كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة، هو أمر صحيح في نفسه، لكن الذي بينه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم، إن ما ذكروه من صور القياس وموارده، مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكنه علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي.

وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم، فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول، الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجودا وعدما، ولكن فيه تطويل كثير متعب، فهو مع أنه لا ينفع العلم ففيه اتعاب الأذهان وتضييع الزمان وكثرة الهذيان"[310].

إن المشروع الحزمي هو بناء قواعد الشريعة على القطع واليقين، ولما كان القياس الفقهي يفيد الظن أبطل الاستدلال به، ويرى في القياس المنطقي الطريق السليم للوصول إلى القطع ومعرفة الحقيقة، وهنا نقطة هامة يجب أن نقف وهي إفادة القياس المنطقي للقطع.

إن الباحث في مصنفات ابن حزم يشعر بنوع من الغرابة لكيفية تسليم لهذه القاعدة مع ما عرف عنه من التحقيق في المسائل العلمية، بل والتدقيق حتى في الجزئيات.

309) الزين محمد الحسيني: منطق ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1979، ص 94، ونقد المنطق لابن تيمية.

310) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، إدارة المساحة العسكرية، القاهرة،السنة 1404هـ، ج 69/9.

إن أول نقد يوجه إلى ابن حزم هو نقد المناطقة المحدثين للمنطق والقياس المنطقي، ولما أن المقام ليس هو البحث في المسائل المنطقية، بل هو بيان فساد ما قرره ابن حزم، فإن مسألة القطع والظن مبنية على مادة القياس، فإذا كانت المادة يقينية كانت المقدمات ونتائج القياس قطعية يقينية، وأما إذا كانت المادة ظنية، فإن مقدماته ونتائجه ظنية.

قال القرافي: "ولو أجتمع مقدمتان ظنية وقطعية، كان المطلوب ظنيا لأجل المقدمة الظنية، ولم يكن قطعا لأجل المقدمة القطعية، والفرق أن المقدمة القطعية تتوقف إفادتها على المقدمة الظنية، فلا نقطع بالمطلوب لتوقف القطعي على الظني فلا يوثق بهما معا"(311).

إن من الأدلة التي ساقها ابن تيمية ـ رحمه الله ـ على إبطال المنطق حصرهم القطع واليقين في القياس المنطقي، وهو ما يسميه ابن تيمية: "القياس الشمولي(312)، دون القياس التمثيلي"، وإن هذا الحصر تحكم ودعوى لا دليل عليها، قال ابن تيمية: "وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن، وقياسهم هو الذي يفيد اليقين، وقد بينا في غير هذا الموضع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال، وأن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء، وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد، فالمادة المعينة إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر"(313).

الفرع الثالث: الفرق بين القياس المنطقي والقياس الأصولي:

إذا كان ابن حزم يرى أن القياس المنطقي يعصم الفكر من الزلل ويولد نتائج قطعية، فإننا لا نستطيع أن نستبدل القياس الأصولي بالقياس المنطقي لوجود فوارق عدة بينهما، منها:

311) القرافي أحمد بن إدريس: نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد، مكتبة الباز، مكة، ط 1، 1995، ج 1/ 154.

312) قياس الشمول هو القياس الاقتراني، وهو القياس الذي لم يذكر فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل، مثل الجسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فالجسم محدث. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1350/2.

313) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، باكستان،السنة1976،ص116.

1 . أن القياس المنطقي تبنى فيه النتائج على مبدأ اللزوم المنطقي، وأما القياس الأصولي فمبني على التعليل، والتعليل عبارة عن تخمين وظن.

2 . أن القياس المنطقي يهدف إلى إقامة برهان على حقيقة معلومة لا الكشف عن حقيقة جديدة، بينما القياس الأصولي منتج، أي يكشف عن حقيقة جديدة.

3 . أن القياس المنطقي يبنى على مقدمات عقلية بعضها كلي وبعضها جزئي، وأما القياس الأصولي فيعتمد على أصل شرعي، مع وجود المساواة بين الأصل والفرع.

وبعد هذا البيان يمكن القول إن الاحتجاج بالمنطق على إبطال القياس الفقهي يعتبر من أضعف الأدلة التي ساقها ابن حزم في سلسلة الأدلة التي ذكرها لإبطال القياس الفقهي، بل هو من أغرب الأدلة، فابن حزم رحمه الله مع فضله وعلمه هرب من القياس الفقهي لكنه وقع في شباك القياس المنطقي اليوناني.

المطلب الثالث: الاستقراء

تنبه الإمام ابن حزم إلى العلاقة القائمة بين القياس الأصولي والاستقراء المنطقي، وأن القياس الأصولي ما هو في رأيه إلا استقراء جزئي وهو الذي يطلق عليه الاستقراء المذموم، ولذا سأوضح في هذا المطلب معنى الاستقراء وأقسامه عند المناطقة والإمام ابن حزم، ثم أبين في فرع آخر كيف تنبه الإمام ابن حزم إلى العلاقة القائمة بين الاستقراء الناقص والقياس الأصولي.

الفرع الأول: الاستقراء عند الأصوليين والمناطقة

قال ابن حزم: "اعلم أن المتقدمين يسمون المقدمات قياسا، فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سفسطائية وأوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكما الاستقراء المذموم قياسا، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء أخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض

الأوصاف قياسا واستدلالا، واجراء للعلة في المعلول، فأرادوا تصحيح الباطل بان سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح"[314].

أثار ابن حزم مسألة في غاية الأهمية وهي: أن القياس الفقهي هو الاستقراء المنطقي المذموم عند أهله، وقبل مناقشة موضوع الاستقراء عند ابن حزم سأبحث في تمهيد موجز مفهوم الاستقراء عند المناطقة والأصوليين.

أولا: تعريف الاستقراء

1 . لغة: الاستقراء في اللغة مأخوذ من قرأ الأمر واقتراه تتبعه، فهو التتبع والاستقصاء[315].

اصطلاحا: عرفه الفارابي[316]فقال: "هو تصفح شيء من الجزئيات الداخلة تحت أمر ما كلي لتصحيح حكم ما حكم به على ذلك الأمر بإيجاب أو سلب"[317]، وعرفه الأصفهاني فقال: "إثبات حكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته"[318].

2 . أقسامه: يتضح لنا من تحليل التعريف السابق للاستقراء أنه ينقسم إلى قسمين:

أ . استقراء تام: هو الاستقراء الذي يتتبع فيه المرء جميع الجزئيات، وينتقل فيها إلى حكم كلي عام، ثم يعمم الحكم الثابت على كل جزئي.

ب . الاستقراء الناقص: هو الاستقراء الذي يتتبع في المستقرئ بعض الجزئيات ثم ينتقل منها إلى حكم كلي عام يشمل جميع الجزئيات، أو هو تقرير أمر كلي بتتبع أغلب أو بعض جزئياته.

314) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ج 308/1.

315) ابن منظور: لسان العرب، ج 79/3 مادة قرأ.

316) الفارابي محمد بن محمد بن طرخان من أكبر فلاسفة الاسلام صنف في المنطق والموسيقى وغيرها من العلوم، توفي سنة 339هـ. ينظر: وفيات الأعيان، ج 153/5.

317) الفارابي محمد بن محمد: المنطق، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 35.

318) الاصفهاني محمود بن عبد الرحمن بن أحمد: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط 1، 1986، ج 3/ 572.

وهذا النوع من الاستقراء يسمى بالاستدلال الاستنباطي، وأما ابن سينا فيسميه بالاستقراء المشهور[319].

ملاحظة: إذا أطلق مصطلح الاستقراء عند المناطقة والأصوليين فيراد به الاستقراء الناقص، وهو قسيم القياس المنطقي، وأما الاستقراء التام فإن من المقرر عندهم أنه نوع من أنواع القياس، وهو الذي يطلق عليه بالقياس المقسم.

وقد ذهب بعض الأصوليين كابن السبكي إلى أن القياس المنطقي مرادف للاستقراء قال: "فأما التام فهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي، وهو القياس المنطقي وهو يفيد القطع"[320]،وهو قول الزركشي[321].

3 . حجية الاستقراء:

اتفق الأصوليون والمناطقة على الاحتجاج بالاستقراء التام، قال الزركشي: "وهو حجة بلا خلاف"[322].

وأما الاستقراء الناقص ففيه خلاف مشهور:

- القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء أن الاستقراء الناقص حجة.
- القول الثاني: أن الاستقراء إذا أفاد القطع في الأمور الشرعية فهو حجة، وأما الاستقراء الناقص الذي يفيد الظن فلا يحتج به[323].
- القول الثالث: إذا انضاف إلى الاستقراء الناقص دليل أخر كان حجة وإلا فلا، نسب إلى الرازي[324].

319) يوسف محمود: المنطق الصوري، ص 223.

320) السبكي: الإبهاج شرح المنهاج، ج 173/3.

321) الزركشي: بحر المحيط، ج 10/6.

322) الزركشي: المصدر السابق، ج 10/6.

323) الزركشي: المصدر السابق، ج 10/6.

324) الزركشي: المصدر السابق، ج 10/6.

- القول الرابع:أنه إذا بني على علة صحيحة كان حجة كالقياس وإلا فلا، وهو اختيار محب الله البهارى[325]، ومحمد بخيت المطيعي[326].

بعد هذا العرض الموجز للاستقراء عند المناطقة والأصوليين نصل إلى بيان معنى الاستقراء عند ابن حزم وأقسامه، ثم بيان نقده لأصحاب القياس في إطلاق الاستقراء المذموم على القياس الفقهي، مع بيان الخلط في آلية الاستقراء كما نسبه ابن حزم إلى الجمهور.

الفرع الثاني: الاستقراء عند ابن حزم

أولا: تعريف الاستقراء

قال ابن حزم: "إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع، أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس، صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع، أو في كل نوع تحت الجنس، أو في كل واحد من المحكوم فيهم، إلا انه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف"[327].

فالاستقراء عند ابن حزم هو تتبع الشي في نوعه وجنسه وحكمه.

ثانيا: أقسام الاستقراء

1 . قسم ابن حزم الاستقراء من حيث الكمال إلى قسمين:

أ . الاستقراء التام: وهو يفيد القطع وهو حجة.

ب . الاستقراء الناقص: يقول ابن حزم: "وصف موصوف بالصفة ينقسم قسمين: أحدهما صفة لابد للموصوف منها ضرورة، كعلمنا يقينا أن كل ذي روح، وكل متنفس فذو آلة يتنفس

325)اللكنوي عبد العلي: فواتح الرحموت،م س، ج 413/2.

326) محمد بخيت المطيعي: سلم الوصول شرح نهاية السول، عالم الكتب، بيروت، ج 380/4.

327) ابن حزم: التقريب، ج 296/1.

بها...فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضرورة، ولا محيد عنه...والقسم الثاني صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها، ولو عدمت لم تضره كالمرارة، فإنك إن استقريت أكثر أصناف الحيوان، وجدته فيه إلا الجمل فلا مرارة له"[328].

2. قسم ابن حزم الاستقراء من حيث الموضوع إلى:

- الاستقراء في الطبيعيات
- الاستقراء في الشرعيات

ثالثا موقف ابن حزم من الاستقراء:

فأما موقفه من القسمة الأولى فقد قسم ابن حزم الاستقراء إلى قسمين، استقراء تام وهو حجة واستقراء ناقص، وقسم الناقص إلى قسمين:

- استقراء علمي موثوق به.
- استقراء مذموم مخالف للعقل.

فابن حزم يثق في الأول ويحتج به رغم أنه استقراء ناقص، لأنه مبني ومؤسس على ضرورة عقلية وهو بدوره ينقسم إلى قسمين:

- صفة لابد للموصوف منها ضرورة.
- صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها إذا عدمت لم تضره.

وإذا قام الباحث بتحليل ما ذكره ابن حزم فإنه ـ رحمه الله ـ يرى أن بعض الصفات يجب أن تؤثر في الموصوف وتلحق به ضرورة لأن الطبيعة تقتضيها، وأما بعض الصفات فممكن أن تغيب ولكن لا تضر بالموصوف، وكل هذا مبني على العقل.

328) ابن حزم: التقريب، ج 296/1.

يقول الأستاذ الزعبي: " الأمثلة السابقة، نوع من الاستقراء الناقص يتأسس على ضرورة عقلية، قوامها الحكم بتماثل أفراد النوع الواحد، وبذلك لا يكون هذا الاستقراء كالاستقراء المذموم، ومع أن هذا الحكم احتمالي هنا، إلا أنه يعتمد، لأن العقل عين شروطه بموجب الأوائل، ومثال هذا النوع: الاستقراء ضمن دائرة الشبيه التام، أو استقراء أجزاء النوع الواحد، أو أفراده، أما الاستقراء الذي يجمع أنواعا عدة ضمن نوع الأنواع أو الجنس أو جنس الأجناس فليس وجود بعض الشبه بين أفراده وأنواعه بمقتضى الاشتراك في الحكم"(329).

ويشرح ابن حزم بدقة سبب قبوله لهذين القسمين فيقول: "فليس وجود أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكا صحيحا، ثم وجود بعض تلك الأشياء ينفرد بحكم ما نتيقنه فيها، بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني، من قبيل استوائها في الحكم الأول...وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما، وجود شيء فيما هي فيه، وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا، فإن كان ذلك، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء، كحكمنا على ما شاهدناه منها كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك أن يكون متناهي الأقطار، فهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية، وكاقتضاء طبيعة مني الانسان أن لا يتولد منه بغل ولا جمل...وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإن وجدناه صدقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه"(330).

إذن فهذا النوع من الاستقراء الناقص حجة عند ابن حزم، لأنه مبني على العقل والحس والمشاهدة وقام عليه البرهان(331).

وأما النوع الثاني من الاستقراء الناقص وهو الاستقراء المذموم لأنه ليس استقراء علميا، اعتبرهابن حزم حيلة لجأ إليها الفقهاء، لأنه ينتقل من وحدة الحكم في الصفات المشتركة إلى وحدته في الصفات غير المشتركة، كما يقول الأستاذ الزعبي(332).

329) الزعبي أنور خالد: نظرية المعرفة عند ابن حزم،المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الأردن، السنة 1996 ص 96.

330) ابن حزم: التقريب، ص 301.

331) ابن حزم: التقريب، ص 299.

332) الزعبي: نظرية المعرفة، ص 96.

إن الاستقراء المذموم هو خروج من نوع إلى نوع أخر بمجرد وجود صفة، فيعمم الحكم المبني على صفة معينة على نوع أخر، مع أن تباين الأنواع يستلزم اختلاف الطبائع.

فالاستقراء المذموم عند ابن حزم لا يستند إلى أوائل العقل، بل هو نقل حكم من نوع إلى نوع،ثم إن هذه المعرفة لا تتولد من القياس ولكن سندها العقل وضرورة الحس، ولأنهما تحت نوع واحد فحكمه مستو، وسواء اشتبها أو لم يشتبها، إذن فالقوم خلطوا بين الانتماء إلى نفس النوع، وبين مجرد التشابه من جهة، ثم خلطوا من جهة أخرى بين النوع والجنس والشخص[333].

وهناك نقطة لا بد من إيضاحها وهو أن القياس الأصولي كما يقول ابن حزم أنه استقراء، وهو من أضعفأنواع الاستقراءات، لأن الاستقراء هو الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في جميع الجزئيات أو أكثرها، بينما القياس الأصولي هو تقرئ بعض الجزئيات والانتقال منها إلى حكم عام يعمها ويعم غيرها لوجود التشابه، فهذا باطل كما يقول ابن حزم، لأنه استقراء جزيء وليس استقراء تام بل هو استقراء ناقص، فإذا كان القياس الأصولي هو استقراء لبعض الجزئيات فكيف نعمم هذا الحكم على غيره.

موقفه من القسمة الثانية من حيث الموضوع: فقد قسمه ابن حزم إلى قسمين:

1 . الاستقراء في الطبيعيات: فهذا النوع يصح فيه الاستقراء لأنه مبني على قانون علمي دقيق وضعه الخالق سبحانه وتعالى وهو:

أ . قانون العلية أي لكل معلول علة.

ب . قانون الاطراد في وقوع الحوادث[334]، ولأن الطبيعيات تقوم على مبدأ الاقتران الضروري بين العلة والمعلول، والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب، فالطبيعة متجانسة وواحدة، وهو يسهل عملية الاستقراء.

333) النجار: المناظرة بين ابن حزم والباجي، ص 449.

334) النشار: مناهج البحث، ص 112.

2 . الاستقراء في الشرعيات: ينكر ابن حزم الاستقراء في الشرعيات لأنه يرى لا علة في الشريعة يقول: "فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله ﷻ فقط...وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط"[(335)].

إن إطلاق ابن حزم الاستقراء على القياس الأصولي فيه نوع من التجاوز، بل الصحيح أن يقال أنه انتقال من الشاهد إلى الغائب، أو ما يسميه المناطقة ب(قياس التمثيل)، وهو قياس الشاهد على الغائب، وإن تحليل معنى الاستقراء والقياس الأصولي .كما مر معنا سابقا . يوضح لنا الخلاف الموجود بينهما، فكان من الأفضل أن يستعمل ابن حزم مصطلح قياس الشاهد على الغائب، لأنه أدق، إلا أن بعض المناطقة يجعلون قياس الغائب على الشاهد الجزء المتمم للاستقراء الناقص[(336)].

إن القياس المنطقي في نظر ابن حزم يولد نتائج قطعية فهو مبني على مقدمتين، وأما قياس الفقهاء فهو الاستقراء الناقص، وإن سماه أهل ملتنا قياسا، فهو انتقال من الخاص إلى العام.

إن الانتقال من الخاص إلى العام فيه نوع من التساهل في اعطاء الخاص حكم العام، لأن الخاص قد يشذ عن ذلك الحكم، لأنه مبني على ملاحظة جزئية وهذا ما دفع ابن حزم إلى اعتباره تكهنا من المتحكم به.

إن ابن حزم ميز بين أنواع الاستقراء، فالاستقراء في الطبيعيات مبني على مبدأ الاقتران الضروري بين العلة والمعلول والارتباط بين السبب والمسبب، لأن الطبيعة واحدة ومتجانسة ما يسمح لنا بالانتقال من الخاص إلى العام. وأما الاستقراء في الشرعيات فلا، لأنه لا علة في الشرعيات، لأن العلاقة التي تربط المقدمتين هي العلة أو الشبه[(337)].

335) ابن حزم: التقريب، ص 303.

336) حبنكة: ضوابط المعرفة، ص 292.

337) يافوت سالم: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1، 1986،ص224.

المطلب الرابعقياس الشاهد على الغائب

إن قياس الشاهد على الغائب أو كما يسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد والذي يطلق عليه المناطقة قياس التمثيل، ما هو إلا القياس الأصولي، ولإيضاح ذلك قسمت هذا المطلب إلى فرعين، ففي الفرع الأول عرفت قياس الشاهد على الغائب ثم في الفرع الثاني بينت موقف الإمام ابن حزم منه.

الفرع الأول: تعريف

قال الغزالي: "ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئ آخر يشابهه بوجه ما"[338]. وهو الذي يسميه الفقهاء والأصوليون قياسا، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ويسميه المناطقة قياس التمثيل.

وأما المناطقة فقد عرفوه بقولهم: "التمثيل قول مؤلف من قضايا تشتملعلىبيان مشاركة جزئي لأخر في علة الحكم فيثبت الحكم له"[339]. واتفق المناطقة على أن قياس التمثيل أو قياس الشبه يفيد الظن فقط[340].

الفرع الثاني: موقف ابن حزم

أنكر ابن حزم صراحة قياس التمثيل أو ما يسميه رد الغائب إلى الشاهد، فيقول: "واعلم أن قوما غلطوا أيضا في هذا النوع غلطا لم يخرجوا به من هذا المنتشب، إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم خارجين منه، فسموا فعلهم في هذا الباب باسم آخر، وهو أن سموه: (الاستدلال بالشاهد على الغائب)، وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق"[341].

338) الغزالي: معيار العلم، ص 94.

339) حبنكة: ضوابط المعرفة، ص 296، وينظر المنطق الصوري يوسف محمود، ص 227.

340) يوسف محمود: المنطق الصوري، ص 28.

341) ابن حزم: التقريب، ص 299.

استدل ابن حزم على إبطال رد الغائب إلى الشاهد بـ:

1 . التداخل بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية: يقول ابن حزم: "وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق، وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس، وأن النفس إنما ويصح حكمها في المحسوسات، إذا صح عقلها من الآفات، وبأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلها عليه، لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلا على ما شاهد بعقله دون حواسه، فلا غائب من المعلومات أصلا، إذ ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة"[342].

ثم يذكر ابن حزم جملة من الوقائع العملية كالأعمى والرجل الذي يرفع الأثقال ثم يقرر مايلي: "فليس وجود أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكا صحيحا، ثم وجود بعض تلك الأشياء، ينفرد بحكم ما نتيقنه فيها بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني من قبيل استوائها في الحكم الأول، وهذه دعوى سمجة وتحكم فاحش، وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما وجود شيء فيما هي فيه وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا، فإذا كان ذلك، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء كحكمنا على ما شاهدناه منها، كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك أن يكون متناهي الأقطار، فهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية"[343].

ثم يقول: "وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإن وجدناه صدقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه"[344].

إن الغائب عن الحواس في رأي ابن حزم من موجودات المعلومة ليس غائبا عن العقل، لأن العقل شاهد فيه كشهود ما أدركته الحواس ولا فرق، بل هو معلوم بأوليات العقل وقانون الكمية.

2 . تشابه الأشياء لا يوجب لها تساوي الأحكام الشرعية: ينكر ابن حزم على دعاة القياس فكرة تشابه الأشياء يوجب تشابه الأحكام، فقياس الشبه قائم على الاشتراك الموجود في الأصل

342) ابن حزم: التقريب، ص 299.

343) ابن حزم: المصدر السابق، ص 300.

344) ابن حزم: المصدر السابق، ص 301.

والفرع في صفة أو أكثر، وهذا ما ينكره، قال ابن حزم: "والحقيقة في هذا أن الشيئين إذا اشتبها في صفة ما، فهما جميعا فيها مستويان استواء واحد، ليس أحدهما أولى بتلك الصفة من الآخر، ولا أحدهما أصل والثاني فرع، ولا أحدهما مردود إلى الآخر، ولا أحدهما أولى بأن يكون قياسا على الآخر من أن يكون الآخر قياسا عليه، كزيد ليس أولى بالآدمية من عمرو، ولا حمار خالد أولى بالحمارية من حمار محمد"(345).

إن وجود الشبه في صفة أو في بعض الصفات في رأي ابن حزم، بين حكم الأصل والفرع، يعني أن هنالك صفة أو صفات أخرى لا يتشابه فيها حكم الأصل والفرع، ثم لو تشابها تشابها كاملا في كل صفة لأصبحا شيئا واحد.يقول ابن حزم: "وذلكأنهم يريدون أن يأتوا إلى ما ساوى نوعا آخر في بعض صفاته فيلحقونه به فيما لم يستو معه فيه، وهذا هو الباطل المحض الذي لا يجوز البتة"(346).

واعتبر ذلك تحكم بلا دليل، ثم شرع في بيان فساد قال: "وقد صح عن رسول الله ﷺ: ((لعن المؤمن كقتله))، وكل مسلم يعلم أنه لا تشابه أقوى من تشابه أخبر به النبي ﷺ، فإذ لا شك في هذا، وصح يقينا أن لعن المؤمن كقتله، وأجمعت الأمة . بلا خلاف . أن لعن المؤمن لا يبيح دم اللاعن كما يبيح القتل دم القاتل، ولا يوجب دية كما يوجب القتل دية، فبطل قول من قال: إن الاشتباه بين الشيئين يوجب لهما في الشريعة حكما واحدا فيما لم ينص على اشتباههما فيه"(347).

وهذه الأدلة التي ساقها ابن حزم بيان منه أن التشابه لا يستلزم تماثل الأحكام، لأنه يؤدي إلى نتيجة باطلة في بعض الحالات، فما كان أمره هكذا فهو باطل.

ويستطرد ابن حزم فيقول: "فإنه يقال لهم: إذا قلتم أن كل شيئين اشتبها في صفة ما، فإنه يجب التسوية بين أحكامهما في الإيجاب والتحليل والتحريم في الدين، فما الفرق بينكم وبين من

345) ابن حزم: الإحكام، ج 191/7.

346) ابن حزم: الإحكام، ج 192/7.

347) ابن حزم: المصدر السابق، ج 192/7.

عكس عليكم هذا القول بعينه فقال: بل كل شيئين في العالم إذا افترقا في صفة ما فإنه يجب أن يفرق بين أحكامهما في الإيجاب والتحليل والتحريم في الدين"[348].

بل ابن حزم يذهب إلى أبعد من هذا حين يعكس عليهم مقولتهم: "إن هذا الشيء الذي سموه استدلالا بالشاهد على الغائب، واجراء العلة في المعلول، إنما يصح به إبطال التساوي في الحكم لا اثباته، لأنك متى وجدت أشياء مستويات في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام فلا تشك في اختلافهما، بل معرفتنا باختلافهما علم ضروري"[349].

و بعد دراسة كلام ابن حزم والذي يبدو لي –والله أعلم– ينصب على نوع واحد من أنواع الاستدلال بقياس الشاهد على الغائب وهو النوع الثاني وهو الجمع بالعلة، أو ما يمكن أن يلحق به من جمع بما يجري مجرى العلة، وأما الأنواع الأخرى من أنواع الاستدلال بالشاهد على الغائب فلم يتناولها الامام ابن حزم بالنقاش.

ثم إن ابن حزم لا ينكر مبدأ التماثل أو التشابه، بل يقيده بما كان تحت نوع واحد أو كان تحت جنس واحد، فما كان تحت نوع واحد فهما متساويان في الحكم، وما كان تحت جنس واحد فهما متساويان في الحكم، يقول ابن حزم: "وما انكرنا قط تماثل الأشياء، بل نحن أعرف بوجوه التماثل منهم، لأننا حققنا النظر فيها، فأبانها الله تعالى لنا، وهم خلطوا وجه نظرهم، فاختلط الأمر عليهم، وإنما انكرنا أن نحكم للمماثلات في صفاتها من أجل ذلك في الديانة بتحريم أو إيجاب أو تحليل دون نص من الله تعالى أو رسوله ﷺأو إجماع من الأمة"[350].

إن قياس الشبه أو التمثيل هو نوع منأنواع الاستقراء، ويسميه الأستاذ الزعبي بالاستقراء المذموم[351]،لأن الاستقراء العلمي ننتقل من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل الذي يجمع نوع، وأما قياس الشبه فهو استقراء ننتقل من وجود صفات مشتركة لأنواع أو الأجناس للحكم عليها بنوع واحد.

348) ابن حزم: المصدر السابق، ج 192/7.

349) ابن حزم: التقريب، ج 303/4.

350) ابن حزم: الإحكام، ج 197/7.

351) الزعبي: نظرية المعرفة، ص 98.

فقياس الشبه هو انتقال من نوع إلى نوع لوجود شبه أو تماثل، أما الاستقراء العلمي فهو انتقال من جزء إلى جزء في نوع واحد، فالفرس نوع والانسان نوع والجراد نوع، تشترك هذه الأنواع الثلاثة في بعض الصفات وتختلف في غيرها، إلا أن الاشتراك في بعض الصفات غير موجب للتماثل في الحكم، بل يوجب اختلاف الحكم.

المطلب الخامس: قياس الشبه عند الأصوليين

بعد أن تطرقنا إلى قياس الشبه عند المناطقة أرى من الواجب بيان قياس الشبه عند الأصوليين وموقفهم منه.

الفرع الأول: تعريف

عرفه الغزالي قال: "هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف من الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم"[352]. وعرفه الآمدي: "هو الوصف الذي لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عنها ممن هو أهله، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام"[353].

وهو ما يطلق عليه عند الأصوليين بالوصف الشبهي، وسمي بذلك لأنه أشبه الوصف الطردي من جهة، وأشبه الوصف المناسبة من جهة أخرى، فهو قد شبه بالوصف الطردي، من جهة أن المجتهد لم يقف على مناسبة بين هذا الوصف وبين الحكم رغم البحث والتقصي، فظن المجتهد أنه غير معتبر كالوصف الطردي.

وهو قد شبه بالوصف المناسب من جهة، أن المجتهد قد وقف على اعتبار له في بعض الأحكام، فإنه يوجب على المجتهد أن يتوقف عن الجزم بانتفاء مناسبته، فهنا يظن المجتهد أنه معتبر، فالوصف الشبهي متردد بين أن يكون معتبرا من جهة أو غير معتبر من جهة أخرى.

352) الغزالي: المستصفى، ج 141/2.

353) ابن حزم: الإحكام، ج 296/3، نهاية الوصول، ج 184/2، نهاية السول، ج 108/4.

الفرع الثاني: منزلة قياس الشبه بين أنواع الأقيسة

قسم الأصوليون القياس إلى أقسام متعددة: منها من حيث القوة: فقد رتبها الأصوليون إلى:

1. فحوى الخطاب: وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بطريق الأولى، كإلحاق الضرب والشتم واللعن بالتأفيف.
2. ما نص الشارع على عليته
3. إلحاق الشيء بالمنصوص عليه لكونه في معناه كإلحاق المرأة بالرجل.
4. قياس العلة (قياس المعنى)، وهو المشهور من الأقيسة، وهو أن يثبت الحكم في أصل، فيستنبط له المجتهد معنى ويشبهه بمسلك من مسالك العلة.
5. قياس الشبه، وهو أضعفهم.

الفرع الثالث: حجيته

اختلف الأصوليون في حجية قياس الشبه إلى مذاهب:

المذهب الأول: ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه حجة وبه قال أكثر الفقهاء[354]، قال الغزالي: "وقد صار الشافعي وأبو حنيفة ومالك وأتباعهم في جملة الفقهاء، إلا أبا إسحاقالمروزي[355]، إلى قبول قياس الشبه"[356]، بل يقرر الغزالي أن جل أقيسة الفقهاء ترجع إلى قياس الشبه[357].

354) المستصفى 143/2، البرهان 874/2، الواضح في أصول الفقه 49/2، بحر المحيط 232/5.

355) أبو إسحاق المروزي إبراهيم بن أحمد، شيخ الشافعية، صاحب أبي العباس بن سريج، توفي بمصر سنة340هـ، ودفن عند قبر الإمام الشافعي. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 429/15.

356) الغزالي: المنخول، ص 378.

357) الغزالي: المستصفى، ج 142/2.

المذهب الثاني: أن قياس الشبه ليس بحجة، وهو قول أبي زيد الدبوسي[358]وأبي إسحاق المروزي وأبي إسحاق الشيرازي وأبي منصور البغدادي[359]وأبي بكر الصيرفي[360]وهي رواية عن أحمد[361] اختارها القاضي أبي يعلى.

المذهب الثالث: وهو مذهب الرازي وحاصله أن الشبه يكون معتبرا فيما يغلب على الظنأنه مناط الحكم، بأن يظنأنه مستلزم لعلة الحكم، وحكاه الباقلاني في التقريب عن أبي سريج الشافعي[362].

358) أبو زيد الدبوسي عبد الله بن عمر بن عيسى، شيخ الحنفية، وهو أول من وضع علم الخلاف وأبرزه، من مؤلفاته: تقويم الأدلة، مات ببخارى سنة 430هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 258/17

359) أبو منصور البغدادي: عبد القاهر بن طاهر، أحد أعلام الشافعية، وكان من أكبر تلامذة أبي إسحاق الإسفرائيني، مات سنة 429هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 572/17

360) أبو بكر الصيرفي: يعقوب بن أحمد بن محمد الشافعي، شرح الرسالة للشافعي، وكان يقال كان أعلم الناس بأصول الفقه بعد الشافعي، مات بمصر سنة466هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 245/18.

361) تقويم الأدلة، ص 305، الفصول من الأصول، ج 294/2، البحر المحيط، ج 235/5، الإحكام، ج 298/3، إرشاد الفحول، ج 372/1.

362) البحر المحيط، ج 238/5، إرشاد الفحول، ج 1/ 372.

المبحث السابع:

اللغة

أدرك ابن حزم رحمه الله العلاقة بين اللغة العربية والنص التشريعي، فاللغة هي أداة فهم النص التشريعي فهما سليما، ثم إن طبيعة فكر الحزمي يقتضي أن يولي اللغة ومدلولات الألفاظ العناية الكاملة قال: "وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض، لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله"[363].

المطلب الأول: توظيف اللغة

استطاع ابن حزم أن يوظف اللغة العربية في إبطال القياس في الكثير من المسائل الفقهية التي استند الفقهاء فيها إلى القياس ومن الأمثلة على ذلك:

الفرع الأول: قياس الجاموس على البقر

قال ابن حزم مبطلا هذا القياس: "وهذا شغب فاسد، لأن الجواميس نوع من أنواع البقر، وقد جاء النص بإيجاب الزكاة على البقر، والزكاة في الجواميس لأنها بقر، واسم البقر يقع عليها، ولولا ذلك لما وجبت فيها الزكاة، وكذلك البخت والمهارى والفوالج هيأنواع من الإبل، وكذا الضأن والماعز يقع عليهما اسم الغنم، وقد قال بعض الناس: البخت ضأن الإبل، والجواميس ضأن البقر، وقد رأينا الحمر المريسية وحمر الفجالين وحمر الأعراب المصامدة نوعا واحدا، وبينها من الاختلاف أكثر مما بين الجواميس وسائر البقر وكذلك جميع الأنواع"[364].

363) ابن حزم: الإحكام، ج 135/7.

364)ابن حزم: المصدر السابق، ج 132/7.

الفرع الثاني: قياس الجدة وبنت الابن على الأم والبنت

قال أبو محمد: "وهذه دعوى فاسدة، بل هذا نص جلى، وبنو البنين وبنو البنات وإن سفلوا وبنات البنين بنات البنات وإن سفلن. فإنه يقع عليهن في اللغة بنص القرآن اسم البنين والبنات وإن سفلن، قال الله تعالى:﴿يا بني آدم﴾ فجعلنا بنين له، وبنو البنين بنون بالنص، والجد والجدة وإن بعدا فاسم الأب والأم يقع عليهما، كما قال تعالى: ﴿**كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ** ﴾[365] . يعني آدم وحواء. وهكذا القول فيمن سفل من أولاد الأخوة والأخوات، ومن علا من الأعمام والأخوال، والعمات والخالات، فمن كنت من ولد أخيه فهو عمك وعمتك، وأنت ابن أخيه وأخيها، ومن كنت من ولد أخته فهو خالك وخالتك وأنت ابن أخته وأختها"[366].

الفرع الثالث: قياس البغل على الحمار في حرمة الأكل

قال ابن حزم: "إن البغل مذ ينفخ فيه الروح فهو غير الحمار، ولا يسمى حمارا، فلا يجوز أن يحكم له بحكم الحمار، لأن النص إنما جاء بتحريم الحمار، والبغل ليس حمارا ولا جزء من الحمار"[367].

هذه بعض الأمثلة أبطل ابن حزم فيها القياس مستعملا التحليل اللغوي.

المطلب الثاني: أراء ابن حزم اللغوية

إننا لا نستطيع فهم كيف وظف ابن حزم اللغة في رد وإبطال القياس إلا بمعرفة آراءه اللغوية التي انطلق منها، وما كان رد القياس إلا نتيجة لتلك الآراء.

---

365)[الأعراف: 27].

366)ابن حزم: المصدر السابق، ج 71/7.

367) ابن حزم: المحلى، ج 409/7.

الفرع الأول: نشأة اللغة

يرى ابن حزم أن اللغة التوقيفية يقول: "أكثر الناس في هذا والصحيح من ذلك، أن أصل الكلام توقيف من الله عز وجل بحجة السمع وبرهان ضروري"[368].

الفرع الثاني: مصادر اللغة

يرى ابن حزم أن اللغة العربية نقلية وحصر طرق النقل في:

أ . السماع عن العرب: فهي لغة مسموعة من أهل اللسان

ب . الاسم الشرعي: لغة منصوصة في القرآن وكلام الرسول ﷺ.

ج . الاصطلاح: وهي لغة يتفق عليها أهل فن من الفنون، وقد عرفها ابن حزم بأنها أسماء يتفق عليها أقوام من الناس للتفاهم في مرادهم.

فكل فن من فنون العلم له مصطلحاته الخاصة به، فهنالك مصطلحات شرعية وقانونية واقتصادية وطبية وغيرها.

قال ابن حزم: "والتسمية في اللغة والكلام المستعمل بيننا كله لا تخلو من وجهين لا ثالث لهما، أحدهما اسم سمع من العرب، والعرب لا تعرف القياس في الإحكام في جاهليتها، لأنهم لم يكن لهم شريعة كتابية قبل محمد ﷺ، فبطل أن يكون للقياس عندهم اسم.

والقسم الثاني: اسم شرعي أوقعه الله تعالى ورسوله ﷺعلى بعض أحكام الشريعة، كالصلاة والزكاة والإيمان والكفر والنفاق وما أشبه ذلك، وتعالى الله ورسوله أن يقيسا، فبطل أن يكون الله تعالى ورسوله ﷺسميا القياس عبرة، فهذان القسمان من الأسماء لازم أن لكل متكلم بهذه اللغة، ولكل

368) ابن حزم: الإحكام، ج 29/1.

مسلم، وأما الأسماء التي يتفق عليها أقوام من الناس للتفاهم في مرادهم، فذلك لهم مباح بالإجماع، إلا أنهم ليس لهم أن يلبسوا بذلك على الناس"[369].

الفرع الثالث: التصرف في اللغة

لا يجوز التصرف في اللغة إلا بدليل وإلا يعتبر غشا وتحريفا للكلام عن مواضعه ومبطلا للحقائق، قال ابن حزم: "ونقول: إن كل ما يوضع من الكلام في غير مواضعه التي وضعها الله تعالى فيها في الشرائع، أو في غير المواضع التي وضعه أهل اللغات للتفاهم فهو باطل، وتحريف للكلم عن مواضعه، وتبديل له، وهذا محرم بالنص، وتدليس بضرورة العقل، وكل ما كان من الكلام موضوعا في مواضعه التي ذكرنا فهو حق"[370].

الفرع الرابع: الالتزام بمدلول اللفظ

قال ابن حزم: "فكل ما بينه رسول الله ﷺفعن الله تعالى بينه، وقد علمنا يقينا وقوع كل اسم في اللغة على مسماه فيها، وأن البر لا يسمى تينا، وأن الملح لا يسمى زبيبا، وأن التمر لا يسمى أرزا ... فإذ قد أحكم اللسان كل اسم على مسماه لا على غيره، ولم يبعث تعالى محمدا ﷺإلا بالعربية التي ندريها، فقد علمنا يقينا أنه عليه السلام إذا نص في القرآن أو في كلامه على اسم ما بحكم ما، فواجب أن لا يوقع ذلك الحكم إلا على ما اقتضاه ذلك الاسم فقط، ولا يتعدى به الموضع الذي وضعه رسول الله ﷺفيه، وأن لا يخرج عن ذلك الحكم شيء مما يقتضيه الاسم ويقع عليه، فالزيادة على ذلك زيادة في الدين، وهو القياس، والنقص منه نقص من الدين، وهو التخصيص، وكل ذلك حرام بالنصوص التي ذكرنا، فسبحان من خص أصحاب القياس بكلا الأمرين"[371].

369) ابن حزم: المصدر السابق، ج 7 /80.

370) ابن حزم: المصدر السابق، ج 197/7

371)ابن حزم: المصدر السابق، ج 20/7.

الفرع الخامس: حركية اللغة

إن اللغة تنمو وتهرم وتموت، إشارة منه إلى العلاقة بين اللغة والمجتمع والحضارة، فربط ابن حزم اللغة بقيام الدولة وانهيارها، وكم من لغة اندثرت وضعفت لما ضعفت الدولة أو أزيلت الدولة، وهو تعبير صادق منه لواقع الأمة العربية والإسلامية في زماننا، وكيف ظن الكثير من أبنائها عجز اللغة العربية على مسايرة ركب الحضارة والتقدم العلمي، يقول ابن حزم: "فإن اللغة يسقط أكثرها ويبطل بسقوط الدولة أهلها، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم من ديارهم واختلاطهم بغيرهم، فإنما يقيد لغة الأمة علومها وأخبارها وقوة دولتهم ونشاط أهلها وفراغهم، وأما من تلفت دولتهم وغلب عليهم عدوهم، واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة أعدائهم فمضمون منهم موت الخواطر، وربما كان ذلك سببا لذهاب لغتهم، ونسيان انسابهم وأخبارهم، وبيود علومهم، وهذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة"[(372)].

هذه بعض آراء ابن حزم في اللغة وهي تدل على علو كعبه في هذا الشأن، وبناء على ما سبق فابن حزم يرى أن اللغة وحدة متكاملة، فلابد من ضبط دلالتها صونا للذهن عن الزلل والخطأ وقطعا لدابر المحرفين والمبطلين للحقائق، فابن حزم يعتبر القياس تصرف في اللفظ ونقل عن موضعه من غير حجة وبرهان، فهو اعتداء على اللغة وعلى الشرع وهو محرم بالنص.

فالأصل في اللغة أن يقع كل اسم على مسماه ولا يتعدى به الموضع الذي جاء به العرب أو النبي ﷺ، ولا يخرج منه شيء مما يقتضيه ذلك الاسم، والقياس زيادة فهو باطل.

372) ابن حزم: المصدر السابق، ج 32/1.

الفصل الثالث

الأدلة الفرعية لنفاة القياس والمثبتين ومناقشتها

وفيه:

- المبحث الأول: أدلة النفاة والمثبتين
- المبحث الثاني: مناقشة أدلة الفريقين.

تمهيد:

سلك ابن حزم في كتابه الإحكام منهجا واضحا في بيان موقفه، حيث بدأ بسرد أدلة أصحاب القياس من المنقول والمعقول، ثم أتى عليها ونسفها، ثم ذهب بعد ذلك مبينا بوضوح موقفه من القياس مؤيدا بالأدلة والبراهين.

إن آراء ابن حزم ـ رحمه الله ـ لم تصدر نتيجة ترف فكري، أو لأسباب ذاتية، بل صدرت عن قناعة، والغرض منها البحث عن الحقيقة.

وقد قسمت هذا الفصل إلى مبحثين، وكل مبحث إلى مطلبين، ففي المبحث الأول ذكرت أدلة الفريقين، وبدأت بذكر أدلة ابن حزم لإبطال القياس، ثم في المطلب الثاني ذكرت أدلة الجمهور.

وأما المبحث الثاني فناقشت أدلة الفريقين، فكان المطلب الأول لمناقشة أدلة الجمهور، وأما المطلب الثاني لمناقشة ابن حزم.

المبحث الأول:

أدلة الفريقين

استند أهل العلم سواء المثبتون أو النفاة في مشروعية القياس إلى مجموعة من الأدلة وتنوعت هذه الأدلة إلى نقلية وعقلية، فكل واحد حشر من الأدلة ما استطاع، ولبيان أدلة الفريقين قسمت هذا المبحث إلى مطلبين، المطلب الأول ذكرت أدلة ابن حزم النقلية والعقلية، والمطلب الثاني هو لذكر أدلة الجمهور.

المطلب الأول: أدلة ابن حزم على إبطال القياس

إن استقراء ما كتبه ابن حزم في كتابيه الإحكام والصادع يبين لنا أن ابن حزم استند إلى المعقول والمنقول لإبطال القياس، فهي مزج بين الدليل النقلي والدليل العقلي.

الفرع الأول: أدلة ابن حزم النقلية

الدليل الأول من القرآن:

1 . الآية: ﴿**أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ**﴾[373]، وجه الدلالة من الآية الكريمة، إن كل ما لم ينص عليه فهو شرع لم يأذن به الله تعالى، وهذه صفة القياس، وهذا حرام[374].

2 . الآية: ﴿**وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ**﴾[375]، فكل ما لم ينص الله ورسوله عنه فهو من عند غير الله تعالى، وبما أن القياس غير منصوص عليه فهو من عند غير الله فهو باطل [376].

---

373) [الشورى: 4].

374) ابن حزم: الإحكام، 17/8.

375) [آل عمران: 78].

376) ابن حزم: الإحكام، ج 17/8.

3 . الآية: ﴿**وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**﴾[377]، فالقياس تعد على حكم الله، لأن القائس يحرم أو يوجب أو يبيح أمرا قياسا على كلام الله [378].

4 . الآية: ﴿**قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللّهُ**﴾[379]، فمن استدرك شيئا برأيه وقياسه على ربه تعالى ولم يأت نص بتحريمهولا إيجابه، فقد دخل تحت هذه العظيمة المذكورة في الآية"[380].

5 . الآية: ﴿**أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ وَصَّاكُمُ اللّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾[381]. ووجه الدلالة من الآية الكريمة، أن ما لم يوص به الله فهو افتراء على الله، وبما أن القياس لم يثبت نص يوصي به، فهو باطل[382].

6 . الآية: ﴿**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ**﴾[383].

7 . الآية:﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ**﴾[384]

أجمع أهل العلم أن الرد إلى الله هو الرد إلى كتابه العزيز، وأما الرد إلى رسوله ﷺ هو الرد إليه في حضوره وحياته، وإلى سنته في غيبته ومماته، وأما القياس فليس بهذا ولا هذا[385].

فعند التنازع فالواجب على المسلم أن يعود إلى القرآن وإلى سنة رسول الله ﷺ ولم يأمرنا بالعودة إلى القياس

---

377) [الطلاق: 1]

378) ابن حزم: الإحكام، ج 17/8.

379) [البقرة: 140].

380) ابن حزم: الإحكام، ج 18/8.

381) [الأنعام: 144].

382) ابن حزم: الإحكام، ج 18/8

383) [الشورى: 10.

384) [النساء: 59].

385) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 227/1.

8 . الآية: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ...﴾[386].ووجه الدلالة من الآية الكريمة أن الله أمرنا بالالتزام بكتابه وسنة رسوله ﷺ فلو كان القياس من الدين لبينه لنا وأمرنا به[387].

9 . الآية: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلاَلاً قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾[388]، ووجه الدلالة من الآية الكريمة أن من أحل أو حرم شيئا بغير نص شرعي فهو مفتر، واستعمال القياس في بيان الأحكام هو افتراء على الله[389].

الدليل الثاني من السنة:

1 . عن ابن عمر قال: ((إن عمر رأى على رجل من آل عطارد قباء من ديباج أو حرير، فقال لرسول الله لو اشتريته، فقال: إنما يلبس هذا من لا خلاق له، فأهدي لرسول الله ﷺحلة سيراء، فأرسل بها إلي فقلت: أرسلت بها إلي وقد سمعتك قلت فيها ما قلت: قال: إنما بعثتها إليك لتستمع بها)). وفي رواية عند مسلم: ((فقال: إني لم أبعث إليك لتلبسها، ولكن بعثت بها لتشققها خمرا بين نسائك))[390].

ووجه الدلالة من الحديث، قال ابن حزم: "فانكر رسول الله عليه الصلاة والسلام على عمر تسويته بين الملك والانتفاع والبيع وبين اللباس المنهي، وأنكر على أسامة تسويته بين الملك واللباس أيضا، فأنكر عليه السلام القياسين معا"[391].

2 . عن أبي ثعلبة الخشني، قال: قال رسول الله ﷺ: ((إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة لكم فلا تبحثوا عنها))[392].

---

386) [النساء: 59].

387) ابن حزم: الصادع، ص 508.

388) [يونس: 59].

389) ابن حزم: الإحكام، ج 20./8

390) رواه مسلم في كتاب اللباس، باب تحريم استعمال الذهب والحرير على الرجل وإباحته للنساء، 37/14.

391) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 24/8.

392) رواه الدارقطني رقم 502، والحاكم 115/4، والطبري في التفسير 55/7، وصححه ابن حزم وابن رجب وابن القيم وغيرهم.

3 . عن عوف بن مالك الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ: ((تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحلون الحرام ويحرمون الحلال))(393).

4 . عن أبي هريرةﷺ قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: أيها الناس قد فرض الله الحج فحجوا، فقال رجل: أ كل عام يا رسول الله، فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ: ((لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ذروني ما تركتم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم، فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه))(394).

وجه الدلالة من هذه الأحاديث أن الحكم ثلاثة أنواع، واجب ملزم العمل به، ونهي ملزم بتركه والابتعاد عنه، ومسكوت عنه فهو عفو، والقياس خارج عن الوجوه الثلاثة وهي الأمر والنهي والمسكوت عنه، فيكون باطلا، والمقيس مسكوت عنه بلا ريب فيكون عفوا، فإلحاقه بالحرام تحريم لما عفى الله عنه (395).

5 . عن واثلة بن الأسقع ﷺ أن رسول الله ﷺقال: ((لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم أولاد السبايا، فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا وأضلوا))(396).

6 . عن أبي هريرة ﷺأن رسول الله ﷺقال: ((تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة، ثم برهة بالرأي، فإذا فعلوا ذلك ضلوا))(397).

393) رواه ابن حزم في الإحكام 25/8 وسنده ضعيف جدا سبق تخريجه.

394) رواه البخاري رقم 7288، في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ.

395) ابن حزم: الصادع، ص 508.

396) رواه ابن ماجه في سننه رقم26 في المقدمة، باب اجتناب الرأي والقياس من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص،وضعفه البوصيري، في مصباح الزجاجة وقال: هذا إسناد ضعيف لضعف أبي الرجال واسمه حارثة بن محمد بن عبد الرحمن، ج 54/1. ورواه كذلك البزار في مسنده رقم 2121 وأبو نعيم في معرفة الصحابة رقم3888 وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة رقم4336، والصواب أنه صحيح من قول عروة بن الزبير

397) رواه ابن حزم في الصادع رقم 294 وابن عبد البر في جامع بيان العلم رقم 1998 وأبو يعلى في مسنده رقم 5856. والخطيب في الفقيه والمتفقه 179/2، قال الهيثمي: وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري الوقاصي متفق على ترك حديثه.ينظر مجمع الزوائد 179/1.

7 . عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺقال: ((ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينهاهم عن شر ما يعلمه لهم))[398].

وهذا الدليل لم يذكره ابن حزم في مصنفاته وإنما ساقه ابن القيم في كتابه ((إعلام الموقعين)) عند حديثه عن أدلة نفاة القياس، ووجه الدلالة من هذا الحديث، أن الرأي والقياس لو كان خيرا لنا لبينه رسول الله ﷺوأرشدنا إليه، ولقال لهم: إذا أوجبت عليكم شيئا أو حرمته فقيسوا عليه، ما كان بينه وبينه وصف جامع أو ما أشبهه، ولكن حذرهم من الرأي والقياس.

الدليل الثالث آثار الصحابة:

1 . عن أبي هريرة رضي الله عنهأنه قال لابن عباس: ((إذا أتاك الحديث عن رسول الله ﷺفلا تضرب له الأمثال))[399].

2 . عن سمرة بن جندب رضي الله عنهقال: قال رسول الله ﷺ: ((أحب الكلام إلى الله عز وجلأربع....، لا تسمين غلامك يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح، فإنك تقول: أثم هو فيقول لا، إنما هن أربع فلا تزيدون علي))[400].

وجه الدلالة قال ابن حزم: "فهذا سمرة بن جندب لم يستجز القياس، وأخبر أنه زيادة في السنة ولم يستجزأن يقول: ومثل هذا يلزم في خيرة وسعد وفرج، أثم فرج أثم خيرة فيقول: لا، فلم يجز سمرة أن ينهى عما عدا الأربع قياسا عليها، وجعل ذاك زيادة فلم يزد رضي الله عنهعن الأربع بالقياس تسمية خيرة وسعد"[401].

398) رواه مسلم في صحيحه رقم 1844 في كتاب الامارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء.

399) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 26/8، وأحمد ج 2/ 503، والترمذي، رقم 79 في الطهارة، باب الوضوء مما غيرت النار، وابن ماجة، رقم 22، في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ.

400) رواه مسلم رقم 2137، باب كراهية التسمية بالأسماء القبيحة،وابن حزم في الإحكام 26/8.

401) ابن حزم: الإحكام، ج 26/8.

3 . عن البراء بن عازب ﷺأن رسول الله ﷺقال: ((أربع لا تجزى في الأضاحي....))، قال (عبيد بن فيروز):(فإني أكره أن يكون نقص في القرن والأذن، قال: فما كرهت منه فدعه ولا تحرمه على أحد)[402].

4 . عن ابن عباس ﷺقال: "كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذرا، فبعث الله نبيه ﷺ، وأنزل كتابه، وأحل حلاله وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو"[403]، قال ابن حزم: "والصحيح عن ابن عباس إبطال القياس".

5 . عن مجاهد: "أن عمر بن الخطاب ﷺنهى عن المكايلة"، قال مجاهد يعني المقايسة[404].

6 . عن عمر بن الخطاب ﷺقال: "قد وضحت الأمور، وسنت السنن، ولم يترك لأحد متكلم، إلا أن يضل عبد عن عمد"[405].

7 . عن عبد الله بن مسعود ﷺأنه قال: "ليس عام إلا والذي بعده شر منه، لا أقول عام أمطر من عام، ولا عام أخصب من عام، ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب خياركم و علمائكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فينهدم الإسلام وينثلم"[406].

8 . عن ابن عمر، قال: "العلم ثلاثة أشياء: كتاب ناطق، وسنة ماضية ولا أدري"[407].

402) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 8/ 27، وأحمد 4/ 284، وأبو داود، رقم 2802، في الضحايا، باب ما لا يجوز في الأضاحي، والترمذي، رقم 1497، في الأضاحي، باب ما لا يحوز في الأضاحي، وقال حديث حسن صحيح.

403) رواه أبو داود رقم 3800في الأطعمة باب ما لم بذكر تحريمه والحاكم115/4، وابن حزم في الإحكام، ج 27/8.

404) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 28.

405) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 29/8.

406) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 29و الدارمي65/1و الطبراني في الكبير رقم8551و الخطيب في الفقيه والمتفقه182/1و ابن عبد البر في جامع بيان العلم رقم2007و قال الحافظ في الفتح20/13 اسناده جيد.

407) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 30/8، والدارمي 65/1 والطبراني في الأوسط مجمع الزوائد 172/1، وابن البر في جامع البيان رقم 1387، وفيه عمر بن حصين، قال ابن سعد في الطبقات الكبرى 344/7 كان ضعيفا عندهم في الحديث كتبوا عنه وتركوه.

9 . عن جابر بن زيد قال: "لقيني ابن عمر، فقال: يا جابر، إنك من فقهاء البصرة وستستفتى، فلا تفتين إلا بكتاب الله أو سنة ماضية أو لا أدري"[408].

10 . عن سليمان الشيباني، عن عبد الله بن أبي أوفى قال: "نهى رسول الله ﷺ عن نبيذ الجر الأخضر، قلت: فالأبيض؟ قال: لا أدري"[409].

قال ابن حزم: "فلو جاز القياس عند ابن أبي أوفى لقال: ما الفرق بين الأخضر والأبيض،كما يقول هؤلاء: ما الفرق بين الزيت والسمن وبين الفأر الميت والسنور الميت، وبين الأرز والبر وسائر ما قاسوا فيه، لكنه وقف عند النص، وهذا هو الذي لا يجوز غيره"[410].

11 . عن معاذ بن جبل قال: "تكون فتن يكثر فيها المال ويفتح فيها القرآن، حتى يقرأه الرجل والمرأة والصغير والكبير والمؤمن والمنافق، فيقرأه الرجل فلا يتبع، فيقول: والله لأقرأنه علانية، فيقرأه علانية فلا يتبع، فيتخذ مسجدا، ويبتدع كلاما ليس من الكتاب الله ولا من سنة رسول الله ﷺ، فإياكم وإياه، فإنها بدعة ضلالة قالها ثلاث مرات"[411].

12 . عن ابن مسعود قال: "إياكم و أرأيت أرأيت، فإنما هلك من كان قبلكم بأرأيت أرأيت، ولا تقيسوا شيئا فتزل قدم بعد ثبوتها، وإذا سئل أحدكم عما لا يعلم فليقل: لا أعلم، فإنه ثلث العلم"[412].

13 . عن ابن مسعود: "إنكم إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرم عليكم وحرمتم كثيرا مما أحل لكم"[413].

---

408) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 30/8، والبخاري في التاريخ الكبير، ج 204/2، والدارمي، ج 161/2، والخطيب في الفقيه والمتفقه، ج 163/2، وأبو نعيم في الحلية، ج 86/3.

409) رواه البخاري،كتاب الأشربة، باب ترخيص النبي ﷺفي الأوعية والظروف بعد النهي، رقم 5274.

410) ابن حزم: الاحكام، ج 8/ 30.

411) الإحكام 31/8 وأبو نعيم في الحلية ج 232/1، والحاكم466/4 وصححه.

412) رواه الطبراني في الكبير رقم 8550 وسعيد بن منصور، إعلام الموقعين، ج 57/1 وقال الهيثمي في مجمع الزوائد180/1 والشعبي لم يسمع من ابن مسعود وفيه جابر الجعفي ضعيف.

413) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 253/1.

قال ابن حزم بعد أن ساق هذه الآثار عن الصحابة: "... فهؤلاء عمر وابن عمر وابن مسعود وأبو هريرة ومعاذ بن جبل وسمرة بن جندب وابن عباس والبراء بن عازب وعبد الله بن أبي أوفى ومعاوية كلهم يبطلون القياس، وما ليس موجودا في القرآن ولا في السنة عن رسول الله ﷺ، وهذه صفة الرأي والقياس والتعليل وقد قدمنا أنه لا يصح خلاف هذا عن أحد من الصحابة"[414].

الدليل الرابع آثار التابعين:

1 . قال ابن سيرين: "القياس شؤم، وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس"[415].

2 . عن شريح القاضي قال: "إن السنة سبقت قياسكم"[416].

3 . عن داود الأزدي قال: "قال لي الشعبي: احفظ عني ثلاثا لها شأن: إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها، فلا تتبع مسألتك" أرأيت" فإن الله قال في كتابه ﴿أرأيت من أتخذ إلهه هواه﴾[417]، حتى فرغ من الآية، والثانية: إذا سئلت عن مسألة فلا تقس شيئا بشيء، فربما حرمت حلالا أو حللت حراما، والثالثة: إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم، وأنا شريكك"[418].

4 . عن مسروق قال: "لا أقيس شيئا بشيء، قلت له لم؟ قال: أخاف أن تزل رجلي"[419].

5 . عن الشعبي قال: "إياكم والمقايسة، فالذي نفس بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتحلن الحرام ولتحرمن الحلال، ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله ﷺ فأحفظوه)[420].

414) ابن حزم: الإحكام، ج 31/8.

415) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 32/8، والدارمي، ج 65/1، وابن عبد البر في جامع بيان العلم رقم1675، والخطيب في الفقيه والمتفقه، ج 466/1.

416) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 32/8، والدرامي، ج 66/1، وعبد الرزاق، ج 385/9، وعزاه الحافظ في الفتح، ج 236/12 لابن المنذر وقال سنده صحيح.

417) [الفرقان: 43].

418) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 32/8، والدرامي، ج 65/1، وابن عبد البر في جامع بيان العلم رقم 2096.

419) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 32/8، والدرامي، ج 65/1، وابن عبد البر في جامع بيان العلم رقم 1676 والخطيب في الفقيه والمتفقه 458/1.

420) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 33/8، وابن عبد البر في جامع بيان العلم رقم 2016 والخطيب في الفقيه والمتفقه، ج 183/1.

6 . عن الشعبي قال: "السنة لم توضع بالمقاييس"[421].

7 . عن الأصمعي أنه قيل له: إن الخليل بن أحمد يبطل القياس، فقال الأصمعي: أخذ هذا عن إياس بن معاوية[422].

8 . عن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين قال لأبي حنيفة: "اتق الله ولا تقس، فإنا نقف غدا نحن ومن خالفنا بين يدي الله تعالى، فنقول: قال رسول الله ﷺ، قال الله تبارك وتعالى، وتقول أنت وأصحابك رأينا وقسنا، فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء"[423].

9 . عن صالح بن مسلم قال: "قال عامر الشعبي يوما، وهو آخذ بيدي: إنما هلكتم حين تركتم الآثار وأخذتم بالمقاييس"[424].

10 . عن ابن شبرمة، قال: "ما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس"[425].

الدليل الخامس الإجماع:

فقد نقل ابن حزم الإجماع على إبطال القياس قال: "وأما الإجماع فقد بيناه على ترك القياس من وجوه كثيرة، وهي إجماع الأمة كلها على وجوب الأخذ بالقرآن، وبما صح عن رسول الله ﷺ، وبما أجمعت الأمة كلها على وجوبه أو تحريمه من الشرائع، وأجمعت على تصديق قول الله تعالى: ﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾[426]، وعلى قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾[427]. وهذا إجماع على ترك القياس، وأن لا حاجة لأحد إليه[428].

421) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 33/8، وابن عبد البر في جامع بيان العلم رقم 2025.

422) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 33/8.

423) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 34/8.

424) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 32/8.

425) رواه الخطيب في الفقيه والمتفقه، ج 466/1.

426) [الأنعام: 38].

427) [المائدة: 03].

428) ابن حزم: الإحكام، ج 37/8.

الفرع الثاني: الأدلة العقلية

إن تحليل الأدلة التي ساقها الإمام ابن حزم يظهر لنا تنوعها إلى أدلة نقلية وعقلية، وبعد أن ذكرت الأدلة النقلية سأذكر الأدلة العقلية وهي:

الدليل الأول: الاستصحاب

لو كان القياس من حجج الله وأدلة أحكامه لكان حجة في زمن النبي ﷺكسائر الحجج، فلما لم يكن حجة في زمنه ﷺلم يكن حجة بعده.

الدليل الثاني: مرتبة العفو

لقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على مرتبة العفو في التشريع ومن هذه الأدلة:

1 . الآية:﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيم} 101 {قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُواْ بِهَا كَافِرِين**﴾[429].

2 . عن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: ((ذروني ما تركتم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم عن أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم))[430].

3 . حديث أبي ثعلبة الخشني: ((...وسكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة لكم فلا تبحثوا عنها))[431].

429) [المائدة: 101، 102].

430) سبق تخريجه.

431) سبق تخريجه.

4 . عن سلمان ﷺ، قال: ((سئل النبي ﷺعن أشياء فقال: الحلال ما أحل الله، والحرام ما حرم الله، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه))[432].

إن هذه الأدلة تدل دلالة صريحة أن كل ما سكت عنه الشارع الحكيم من إيجاب أو تحريم فهو عفو عنه، يباح إباحة العفو، قال ابن القيم: "فلا يجوز تحريمه ولا إيجابه قياسا على ما أوجبه أو حرمه بجامع بينهما، فإن ذلك يستلزم رفع هذه القسم بالكلية أو إلغاءه، إذا المسكوت عنه لابد أن يكون بينه وبين المحرم شبه ووصف جامع أو بينه وبين الواجب، فلو جاز إلحاقه به لم يكن هناك قسم قد عفي عنه، ولم يكن ما سكت عنه قد عفا عنه، بل يكون ما سكت عنه قد حرمه قياسا على ما حرمه، وهذا لا سبيل إلى دفعه، وحينئذ فيكون تحريم ما سكت عنه تبديلا لحكمه، وقد ذم الله تعالى من بدل القول الذي أمر به"[433].

وإذا رجعنا إلى حديث أبي هريرة أو أبي ثعلبة الخشني فإن الرسول ﷺجعل القسمة ثلاثية فقط، مأمور به فالواجب فعله بحسب الاستطاعة، أو منهي عنه فالواجب اجتنابه بالكلية، وإما مسكوت عنه وهو العفو، فلا يتعرض للسؤال والبحث، فالواجب علينا هو امتثال أوامره ونواهيه وترك البحث عما سكت عنه، قال ابن القيم: "وليس ذلك الترك جهلا وتجهيلا لحكمه، بل إثبات لحكم العفو، وهو إباحة العامة ورفع الحرج عن فاعله"[434].

فلما سكت الشارع الحكيم عن القياس ولم يأمرنا به ولم يبينه لنا، كان رحمة بنا، فالواجب عدم البحث عن القياس وإشغال الفكر به، لأنه رد وانكار لمرتبة العفو.

الدليل الثالث: البراءة الأصلية

الأصل براءة الذمة من التكليف حتى يقوم الدليل، فحكم القياس إما أن يكون موافقا للبراءة الأصلية، ففي هذه الحالة لم يفد القياس شيئا لأن مقتضاه متحقق بها.

432) رواه الترمذي رقم 1726 في اللباس باب ما جاء في لبس الفراء وابن ماجة رقم3367 في الأطعمة: باب أكل الجبن والسمن، ج 1117/2، وقال ابن القيم: وهذا اسناد جيد مرفوع.

433) ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 242/1.

434) ابن القيم: المصدر السابق، ج 243/1.

وأما إن كان مخالفا للقياس امتنع القياس، لأن البراءة الأصلية متيقنة فلا ترفع بأمر غير متيقن من صحته، فثبت عندنا أن اليقين يمتنع أن يزول بغير اليقين[435].

الدليل الرابع

إن تتبع ما كتبه ابن حزم نستخلص ما يلي أن قول أصحاب القياس، حكم الله كذا، وحكم الله كذا خبر عن الله، والخبر عن الله لا يعرف إلا بالتوقيف، وإذا كان الشارع الحكيم لم يخبر عن حكم الأرز مثلا،فكيف نقول: حكم الله قياس كذا[436].

الدليل الخامس: قاعدة ما يلزم الكل يلزم البعض

قال ابن حزم: "وقد أقر كلهم ـ بلا خلاف منهم ـ أنه جائز أن توجد الشريعة كلها أولها عن أخرها نصا، وأقروا كلهم ـ بلا خلاف من أحد منهم ـ أنه لا يجوز أن توجد الشريعة كلكها قياسا البتة. ومن البراهين الضرورية عند ذي حس وعقل أن ما لزم الكل لزم البعض، فالشرائع كلها لا يمكن البتة ولا يحوز أن توجد قياسا من أحد، فبعضها لا يجوز أن يوجد قياسا، وليس هذا قياسا، ولكنه برهان ضروري، كقول القائل: إذا كان الناس كلهم أحياء ناطقين، فكل واحد منهم حي ناطق"[437].

المطلب الثاني: أدلة أصحاب القياس

إن أول ملاحظة ممكن أن يتنبه إليها الباحث قدرة ابن حزم على استقصاء أدلة أصحاب القياس، فقد ذكر من الأدلة على مشروعية القياس ما لم يذكره أصحاب القياس.

والملاحظة الثانية: إن ابن حزم في كتابه الإحكام بدأ بذكر أدلة أصحاب القياس من المنقول والمعقول ثم نسفها جميعا، ثم اتبعها بأدلة نفاة القياس

435) ابن القيم: المصدر السابق، ج 261/1.

436) الباجي: احكام الفصول، ج 546/2، والغزالي، المستصفى، ج 500/3.

437) ابن حزم: الاحكام، ج 39/8.

الفرع الأول: الأدلة النقلية

الدليل الأول: من القرآن لكريم

1 . الآية: ﴿فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[438].ووجه الدلالة من الآية الكريمة النهي عن جميع أنواع الأذى من قول أو فعل، فلو لطم الرجل أباه ثم قال إني لم أقل له أف لعده الناس جاهلا أو مجنونا.

2 . الآية: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾[439]. وأول من استدل بهذه الآية على مشروعية القياس الشافعي رحمه الله، ووجه الدلالة من الآية الكريمة: أن الله تعالى قد أقام مثل الشيء مقام الشيء، فدل ذلك على أن حكم الشيء يعطى لنظيره، وأن المتماثلين حكمهما واحد، وذلك هو القياس الشرعي[440].

3 . الآية:﴿فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الأَبْصَارِ﴾[441]. ووجه الدلالة من الآية الكريمة: أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المرور، يقال عبرت عليه، وعبرت النهر، والمعبر الموضع الذي يعبر عليه، ومعبر السفينة، والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن، عبر الرؤيا وعبرها، جاوزها إلى ما يلازمها، والقياس: عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلا تحت الأمر[442].

قال ابن السبكي: "أمر بماهية الاعتبار، وهو أمر شامل لجميع أنواع الاعتبار، ومن جملة أفراده القياس، فوجب أن يكون الاعتبار مأمورا به"[443].

وأما الإمام الباجي فقد نقل عن أهل اللغةأن معنى الاعتبار هو تمثيل الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه، و مساواته به[444]،قال الباجي: "وقد روي عن ثعلب[445]. رحمه الله . أنه فسر قوله

438) [الإسراء: 23].

439) [المائدة: 95].

440) عيسى منون،نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول،المطبعة المنيرية مصر ط1 السنة1345هـ،ص77

441) [الحشر:02].

442) القرافي: نفائس الأصول، ج 3096/7، الزركشي، البحر المحيط، ج 22/5، السمعاني قواطع الأدلة، ج 53/4.

443) السبكي: الإبهاج، ج 10/3.

444) الباجي: إحكام الفصول، ج 559/2.

445) ثعلب: أحمد بن يحي بن يزيد، المحدث إمام النحو، من مؤلفاته معاني القرآن مات سنة 291هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 5/16.

تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الأَبْصَار**﴾(446)، بأن المراد به القياس، وأن الاعتبار هو القياس، وهو ممن يعول على قوله في اللغة والنقل عن العرب"(447).

وبناء على هذا النقل فإن معنى الاعتبار في اللغة هو: المعنى الأول: هو العبور والمرور، والمعنى الثاني: هو تمثيل الشيء بغيره.

وأول من استدل بهذه الآية على مشروعية القياس ابن سريج في كتابه القياس ثم تبعه أهل العلم، وذهب صاحب ((قواطع الأدلة)) إلى أن أقوى أدلة الجمهور من القرآن الكريم هي: آية الاعتبار وآية﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ...**﴾(448)، قال: "وفي الباب آيات كثيرة، وأحسن ما يستدل به هاتان الآيتان"(449).

4 ـ الآية: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾(450).

هذه الآية لم يذكرها ابن حزم في الإحكام أو في كتابه الصادع، إلا أن المثبتين أكثروا من الاحتجاج بها على حجية القياس، قال السرخسي: "والاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص عليه بالرأي"(451).

5.﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ**[452]﴾.ووجه الدلالة من الآية الكريمة أن الله أمر عباده بطاعته وطاعة رسوله، ومقتضى هذا الأمر أن يمتثل الناس للأوامر ويجتنبوا النواه، وذلك عندما تكون منصوصة عليها في الكتاب والسنة، وأما إذا لم تكن منصوصة فيجب الرجوع إلى القياس، فيكون معنى الآية الكريمة هو القياس.

446) [الحشر: 02].

447) الباجي: المصدر السابق، ج 559/2.

448) [النساء: 83].

449) السمعاني: قواطع الأدلة، ج 57/4.

450) [النساء: 83].

451) السرخسي: أصول السرخسي، ج 128/2.

452) النساء: 59

وأما ابن حزم فيرى أن أقوى أدلة الجمهور من القرآن الكريم هي آية الاعتبار، وآية يحي الله الموتى، وآية الصيد، وقد ذكر ابن حزم في الإحكام أدلة أخرى من القرآن الكريم استدل بها أصحاب القياس كقوله تعالى: ﴿**إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ**﴾[453]، فقال . رحمه الله .: "وهذا من الجنون ما هو"[454]، بل اعتبره من العجائب المدهشة.

الدليل الثاني: من السنة

1 . عن عمر بن الخطاب قال: ((هششت إلى المرأة فقبلتها وأنا صائم، فأتيت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله أتيت أمرا عظيما، قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: أرأيت لو مضمضت بماء وأنت صائم، قلت: لا بأس، قال ففيم؟))[455].

ووجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺشبه القبلة إذا لم يعقبها إنزال بالمضمضة، إذا لم يعقبها شرب بجامع انتفاء الثمرة المقصودة في الموضعين[456].

وقال الخطابي[457]: "في هذا الحديث إثبات القياس والجمع بين الشيئين في الحكم لاجتماعهما في الشبه، وذلك أن المضمضة ذريعة لنزوله إلى الحلق ووصوله إلى الجوف، فيكون فيه فساد الصوم، كما أن القبلة ذريعة إلى الجماع المفسد للصوم، فإذا كان أحد الأمرين منهما مفطر للصائم فالأخر بمثابته"[458].

453) [يوسف: 43].

454) ابن حزم: الإحكام، ج 78/7.

455) رواه أبو داود في الصيام باب القبلة للصائم والنسائي في الكبرى، ج 198/2، رقم 3048 وأحمد، ج 21/1، والبيهقي، ج 218/4، وابن حبان رقم 3544، وقال الحافظ في الفتح: وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم.

456) ينظر: نفائس الأصول، ج3119/7، رفع النقاب، ج 273/5.

457) الخطابي: أحمد بن محمد بن إبراهيم محدث لغوي فقيه وأديب ولد وتوفي ببست، من مؤلفاته:معالم السنن، وغريب الحديث. ينظر: معجم المؤلفين، ج 61/2.

458) الخطابي أحمد بن محمد: معالم السنن، تحقيق أحمد شاكر، دار المعرفة، بيروت، 1980، ج 263/3.

2. عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺقال: ((إذا كنت إماما فقس الناس بأضعفهم))[459].

3. عن ابن عباس ﷺ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: ((يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها، قال: فدين الله أحق أن يقضى))[460].

ووجه الدلالة من الحديث أن رسول الله ﷺأرشد ونبه إلى استعمال القياس، ومثل هذا يسميه الأصوليون التنبيه على أصل القياس، حيث أنه قاس دين الله على دين الآدمي في وجوب القضاء، وتفصيل ذلك:

- الأصل: دين الآدمي
- الفرع: دين الله وهو الحج
- العلة: أن كلا منهما يطلق عليه دين، وسيطالب به إن لم يفعله
- الحكم: وجوب القضاء

4. عن ابن عباس ﷺقال: ((قال رجل: يا نبي الله إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه قال: أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه، قال: نعم، قال: فدين الله أحق))[461]. ووجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ قد ألحق دين الله سبحانه بدين العباد في وجوب القضاء، وهذا الالحاق هو القياس بعينه.

5. عن أبي هريرةﷺ:((أن رجلا قال لرسول الله ﷺ: يا رسول الله إن امرأتي ولدت ولدا أسود، وهو يعرض لنفيه، فقال رسول الله ﷺهل لك من الإبل؟ قال: نعم، قال: فما ألوانها؟ قال:

459) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 100/7، من طريق البزار وقال: طلحة بن عمرو ركن من أركان الكذب متروك الحديث،كذبه أحمد ويحي بن معين وغيرهما، وهذا الحديث مشهور من طريق أبي هريرة وعثمان بن أبي العاص ليس فيها شيء من هذه اللفظة إلا من هذه الطريق الساقطة.

460) رواه مسلم في الصيام، باب قضاء الصوم عن الميت.

461) رواه البخاري رقم 1852 في كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت.

حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: إن فيها لورقا، قال رسول الله ﷺأنى ترى ذلك أتاه، فقال له الرجل: لعل عرقا نزعه، فقال عليه السلام: ولعل هذا عرقا نزعه))[462].

ووجه الدلالة من الحديث ما قاله المزني: "فأبان له بما يعرف أن الحمر من الإبل تنتج الأوراق، فكذلك المرأة البيضاء تلد الأسود، فقاس أحد النوعي على الآخر"[463].

6 . عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ: ((أن رسول الله ﷺلما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن، قال: كيف تقتضي إذا عرض لك قضاء، قال: أقضي بكتاب الله ﷻ، قال: فإن لم تجد في كتاب الله ﷻ، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺفي صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله))[464].

قال أبو إسحاق الشيرازي: "وهذا نص في الاجتهاد وصحة الرأي، لأنه عدل عند عدم الكتاب والسنة إلى الرأي، وما الرأي إلا القياس، وأقره النبي ﷺعلى ذلك وشهد له بالتوفيق، وحمد الله تعالى على ذلك حيث أصاب الجواب"[465].

7 . حديث ((إذا اجتهد الحاكم.......))[466].ووجه الدلالةأنه صرح بإسناد الحكم إلى الاجتهاد، والقياس نوع من أنواع الاجتهاد.

8 . عن عمران بن حصينرضي الله عنهقال: ((آسرينا مع رسول الله ﷺفي غزوة، فلما كان من آخر السحر عرسنا، فما استيقظنا حتى أيقظنا حر الشمس، فجعل الرجل يثب دهشا فزعا، فقال رسول الله ﷺ: اركبوا، فركب وركبنا، فسار حتى ارتفعت الشمس، ثم نزل، فأمر بلالا فأذن، وقضى القوم من

462) رواه البخاري رقم 5305 في كتاب الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد.

463) الزركشي:البحر المحيط، ج 25/5.

464) رواه أبو داود في كتاب الأقضية باب اجتهاد الرأي في القضاء، والترمذي رقم1327 في كتاب الإحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي.

465) أبو إسحاق الشيرازي: الوصول إلى مسائل الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، الشركة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 2، 1979، ج 1/ 221.

466) رواه البخاري رقم 7352 في كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

حاجاتهم، وتوضؤا وصلينا الركعتين قبل الصلاة، ثم أقام فصل بنا، فقلنا: يا رسول الله ألا نقضيها لوقتها من الغد، فقال: لا ينهاكم ربكم عن الربا ويقبله منكم))[(467)].

ووجه الدلالة من الحديث، قالوا: قاس عليه السلام حكم قضاء صلاتين مكان صلاة على الربا.

ومن الأدلة الجمهور التي لم يسقها ابن حزم:

9. عن أبي ذر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ:((...في بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر، قال: أرأيتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر.))[468]

10.عن أبي قتادة ﷺ أن رسول الله ﷺقالفي الهرة: ((إنها ليست بنجس إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات[469].)) ووجه الدلالة من الحديث أن رسول الله ﷺ ذكر الحكم معللا بعلته، فيكون هذا ايذنا منه بجواز القياس إذا ما تحققت العلة المنصوصة عليها ف الفرع

الدليل الثالث الإجماع:

نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على مشروعية القياس[(470)].

الدليل الرابع: الآثار عن الصحابة.

1 . إجماع الأمة على تقديم أبي بكر إلى الخلافة وأن ذلك قياس على تقديم النبي ﷺ له إلى الصلاة.

467) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 108/7، والبزار في مسنده رقم 3036 و3564 والطبراني في الكبير رقم 14810 والبيهقي، ج 217/2.

[468]) رواه مسلم رقم 1006 في الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف

[469]) رواه وأبو داود رقم76 في الطهارة، باب سؤر الهرة والترمذي رقم92 في الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة، وصححه البخاري والترمذي والدراقطني وغيرهم.

470) تقديم الإجماع على آثار الصحابة هو منهج ابن حزم كما صرح به في الإحكام.

2 . قتال سيدنا أبي بكرﷺ لأهل الردة مع جميع الصحابة قياسا على منع الصلاة.

3 . رسالة سيدنا عمرﷺ إلى أبي موسى الأشعري:"... الفهم الفهم، يعني فيما يتلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم اعرف الأمثال والأشكال فقس الأمور عند ذلك، ثم اعمد إلى أشبهها بالحق وأقربها إلى الله عز وجل..."[471].

4 . عن ابن عباسﷺ أن رسول الله ﷺ، قال: ((من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه)). قال ابن عباس: وأحسب كل شيء مثله[472].

5 . عن عكرمة: ((أن عمر بن الخطاب شاور الناس في حد الخمر، وقال: إن الناس قد شربوها واجترأوا عليها، فقال له علي: إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فاجعله حد الفرية فجعله عمر حد الفرية ثمانين))[473].

6 . عن الشعبي قال: كره عمر الكلام في الجد حتى أصبح جدا، فقال إنه كان من أبي بكر أن الجد أولى من الأخ... فسأل عنها زيد بن ثابت فضرب له مثلا: شجرة خرجت لها أغصان قال فذكر شيئا لا أحفظه....فجعل له الثلث.....))[474]، أي قياس الجد على الأخ في الميراث.

7 . عن ابن عباس قال: ((بلغ عمر أن سمرة باع خمرا فقال: قاتل الله سمرة ألم يعلم أن رسول الله ﷺقال: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها))[475].قال أبو حامد الغزالي: "فقاس عمر الخمر على الشحم وأن تحريمها تحريم لثمنها"[476].

وجه الدلالة من هذه الآثار الواردة عن الصحابة قال السمعاني: "وهم في هذه المسائل رجعوا إلى مجرد الرأي، لأنهم لابد أن يكونوا قالوا عن طريق، إذ لا يجوز أن يكونوا قالوا ما قالوا جزاما ونحن

---

471) رواه ابن حزم في الإحكام، ج 146/7.

472) رواه مسلم في البيوع باب بطلان بيع المبيع قبل القبض.

473) رواه مالك في الموطأ 842/2 وعبد الرزاق في المصنف رقم 13542 وابن حزم في الإحكام، ج 157/7.

474)رواه عبد الرزاق في المصنف رقم19058 والبيهقي في الكبرى ج247/6 وابن حزم في الإحكام ج 169/7وضعفه.

475) رواه مسلم في البيوع باب تحريم بيع الخمر، 07/11 شرح النووي.

476) الغزالي: المستصفى، ج 513/3.

نعلم أنهم لم يقولوا من نص، فدل أنهم قالوا عن القياس، وتتبع هذا يطول، والأمر في هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى الإكثار"[477].

الفرع الثاني: الأدلة العقلية

بعد أن ذكر ابن حزم الأدلة النقلية لأصحاب القياس، شرع في ذكر أدلهم العقلية وهي:

1 . إن النصوص إما جلية أو خفية، فلو كانت كلها جلية لاستوى فيها العالم والجاهل في فهمها، ولو كانت كلها خفية لم يكن لأحد سبيل إلى فهمها ولا إلى العلم بها، فوجب ضرورة أن نستعمل القياس من الجلي على معرفة الخفي[478].

2 . التشابه: إن من قضية العقل أن كل شيئين مشتبهين فحكمها من حيث اشتبها واحد، ولو أن الأمر في العقول كذلك لم يكن لنا سبيل إلى التمييز بين المتضادين، ولا عرفنا صادقا من كاذب، ولا محق من مبطل[479].

3 . الوقائع متجددة...وأن النصوص لا تستوعب كل شيء[480].

4 . النص والبيان ينقسم إلى قسمين: أحدهما نص على كل الشيء باسمه، والثاني نص عليه بالدلالة، وهذا هو الذي نسميه قياسا، فحيثما وجدت تلك العلة حكم بها[481].

هذه هي الأدلة العقلية التي ساقها الإمام ابن حزم عند سرده لأدلة الجمهور العقلية، إلا أنه فاتته بعض الأدلة و التي منها:

1- قال أصحاب القياس: إن القياس لا يترتب على فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره، وكل ما كان كذلك كان جائزا عقلا، إذن القياس جائز عقلا، إن هذا القياس المنطقي مكون من

477) ابن السمعاني: قواطع الأدلة، ج 47/4.

478) ابن حزم: المصدر السابق، ج 179/7.

479) ابن حزم: المصدر السابق، ج 191/7.

480) ابن حزم: المصدر السابق، ج 193/7.

481) ابن حزم: المصدر السابق، ج 3/8.

قضيتين إحداهما صغرى وهي القياس لا يرتب على فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره، و الثانية كبرى وهي: وكل ما كان كذلك كان جائزا عقلا، والنتيجة هي القياس جائز عقلا.

إن هذه النتيجة صادقة لصحة مقدماتها، فأما دليل المقدمة الصغرى فهو أن الشارع الحكيم لو قال: الخمر حرام لأنها مسكرة، فإذا وجدتم الاسكار في غير الخمر فألحقوه بها، فإن ذلك القول من الشارع لا يترتب عليه محال.

وأما الكبرى فإنها مسلمة لدى العقلاء لأن الجائز عقلا لا يترتب على فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره، وإذا ثبت صدق المقدمتين فإن النتيجة الصادقة هي أن القياس جائز.[482]

2- لو كان القياس ممتنعا لما وقع، ولكنه قد منه ﷺ أنه قاس، إذن فالقياس غير ممتنع.[483]

[482]- نبراس العقول، مرجع سابق، ص63

[483] - المرجع السابق، ص64

المبحث الثاني

مناقشة أدلة الفريقين

بعد أن ذكرت أدلة ابن حزم وأدلة الجمهور حول مشروعية القياس، والتي قسمتها إلى أدلة نقلية وأدلة عقلية، سأشرع بعون الله في مناقشة أدلة الفريقين، ولذا قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: ناقشت أدلة أصحاب القياس، وقسمته إلى فرعين:

- الفرع الأول: الأدلة النقلية
- الفرع الثاني: الأدلة العقلية

المطلب الثاني: مناقشة أدلة ابن حزم

- الفرع الأول: الأدلة النقلية
- الفرع الثاني: الأدلة العقلية

المطلب الأول:

مناقشة أدلة أصحاب القياس

إن أدلة الجمهور على مشروعية القياس تحتاج إلى مناقشة على ضوء قواعد البحث العلمي، ويمكنناالقول أن أول مناقشة علمية مدونة وصلت إلينا تلك التي كتبها ابن حزم في كتابيه الصادع والإحكام، وأما ردود النفاة التي سجل لنا التاريخ أسماءهم فلم تصل إلينا.

سأشرع في هذا المطلب بعون الله في مناقشة أدلة الجمهور معتمدا على ما ذكره ابن حزم، لأن الغرض من هذه الرسالة هو بيان رد ابن حزم لأدلة أصحاب القياس، ثم أحاول أن أدعم نقد ابن حزم بنقد أخر من أهل العلم إن وجد، أو محاولة من الباحث في مناقشة هادئة لدليل الجمهور.

الفرع الأول الأدلة النقلية:

استدل أصحاب القياس بما يلي:

الدليل الأول: القرآن الكريم:

أولا: آية الاعتبار: استدل ابن حزم على بيان فساد قول الجمهور بالاستدلال بهذه الآية بما يلي:

أ ـانكر ابن حزم بشدة اطلاق العرب لفظ الاعتبار على القياس قال: "لا أعلم أحدا قط في اللغة التي بها نزل القرآن أن الاعتبار هو القياس" [484]وأما المراد من الآية الكريمة التذكر في قدرته في خلق السموات والأرض والاعتبار بما حل بالأمم السالفة التي عصت أمره، قال تعالى :﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَاب**﴾[485] فيكون معنى الاعتبار هو الاتعاظ.

ب ـثم الأسماء عند العرب لا تخلو من وجهين:

- إما اسم سمع من العرب ونقل عنهم، والعرب لا تعرف أن العبور هو القياس.
- أو اسم شرعي أوقعه الله ورسوله ﷺعلى بعض أحكام الشريعة وهي الحقيقة الشرعية، ولم ينقل عن الشارع الحكيم أنه جعل العبرة قياسا، أو نص على اسم القياس[486].

484) ابن حزم: المصدر السابق، ج 75/7.

485) [يوسف: 111].

486) ابن حزم: المصدر السابق، ج /75و 80.

مناقشة كلام ابن حزم:

مناقشة الاعتراض الأول: وأما إنكاره أن العرب لا تعرف الاعتبار هو القياس ففيه نظر، فقد سئل أبو العباس أحمد بن يحي ثعلب ـ وهو من أئمة اللسان ـ عن الاعتبار، أن يعقل الانسان الشيء فيعقل مثله، فقيل أخبرنا عمن رد حكم حادثة إلى نظيرها أيكون معتبرا، قال: نعم حكاه البلعمي في كتاب الغرر في الأصول[487].

ثم إن الاعتبار لفظ عام يشمل الاتعاظ والقياس المأمور به هو الاعتبار معنى المجاوزة، وهو لفظ عام فيدخل الاتعاظ والقياس، والمجاورة هي الانتقال من شيء إلى آخر سواء كان الانتقال من حال إلى أخر كما في الاتعاظ، أو من الأصل إلى الفرع كما في القياس، فكل من القياس والاتعاظ فيه مجاوزة[488].

وهنالك اعتراضات كثيرة على آية الاعتبار ذكرها ابن السمعاني في كتابه قواطع الأدلة والرازي في المحصول وغيرهما.

وقد انتقد غير واحد من أهل علم الاستدلال بهذه الآية على مشروعية القياس منهم العز ابن عبد السلام[489] في كتابه ((القواعد))، والشوكاني في كتابه ((إرشاد الفحول)) قال: "والحاصل أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بالمطابقة ولا تضمين ولا الالتزام"[490].

ثانيا: مناقشة الدليل ﴿ فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ وقد اعترض ابن حزم على الاستشهاد بهذه الآية بما يلي: الاعتراض الأول: أنه دليل الخطاب، وهو باطل في رأيه لأنه يلزمهم على ذلك الأصل أن يقولوا ههنا: أن ماعدا (أف) فإنه مباح"[491].

487) الزركشي: بحر المحيط، ج 22/5.

488) النملة عبد الكريم بن علي: اتحاف ذوي البصائر شرح روضة الناظر، دار العاصمة، الرياض، ط 1، 1966، ج 7/ 118.

489) العز بن عبد السلام: عبد العزيز بن عبد السلام، قال ابن دقيق العيد كان ابن عبد السلام أحدسلاطين العلماء، من مؤلفاته شرح مختصر ابن الحاجب وقواعد الأحكام، توفي بمصر سنة 660هـ. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج 209/8

490) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 851/2.

491) ابن حزم: الاحكام، ج 57/7.

الاعتراض الثاني: إن المنع من ايذاء الوالدين لا يستفاد من الآية الكريمة ولكن من مجموع النصوص الكتاب والسنة التي تدل على تحريم ايذاء الوالدينكقوله تعالى في الآية نفسها: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا (23) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**﴾(492)، اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير وكل رفق، فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب بر الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان"(493).

الاعتراض الثالث: لو كان النهي عن قول (أف) مغنيا عما سواه من وجوه الأذى، لما كان لذكر الله تعالى النهي عن النهر والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل معنا، فلما لم يقتصر تعالى على ذكر الأف وحده بطل قول من ادعى أن بذكر الأف علم ما عداء(494).

الاعتراض الرابع: لو أن انسانا قتل شخصا أو ضربه حتى كسر أضلاعه، وشهد الناس أنه القاتل ثم قال القاتل لهم إنما هذا "أف" يعني المقتول أو المضروب: لكان بإجماع الناس كاذبا إفكا شاهد زور،ولاشك عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب لا يسمى شيء من ذلك "أف".(495)

إذن فابن حزم يرى إنما يستفاد حكم المسكوت عنه من دليل آخر، فيستفاد حكم النهي عن الضرب من قوله تعالى: ﴿**وبالوالدين إحسانا**﴾ ومن قوله:﴿**وقل لهما قولا كريما**﴾.

492) [الإسراء: الآية 23-24].

493) ابن حزم: الاحكام، ج 57/7.

494) ابن حزم: المصدر السابق، ج 7 /58.

495)ابن حزم:المصدر السابق، ج 7 /58.

الاعتراض الخامس: أنه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى أو بالعكس وليس من باب القياس عند الأكثرين[496].

الاعتراض السادس: لم يذكره ابن حزم، وهو اعتراض قوي هو أن الأصل في القياس لا يجوز أن يكون جزءا من الفرع ومندرجا فيه بالإجماع، وذلك وقع فيما نحن فيه[497].

الاعتراض السابع: أن الحكم المستفاد من هذه الآية حاصل باللغة الموضوعة لإفادة المعاني، دون حاجة إلى اجتهاد أو استنباط.

مناقشة الاعتراضات

إن مذهب ابن حزم انكار المفهوم بنوعيه، والقول بالمفهوم عنده قولا بالقياس، والقياسكله باطل في نظر ابن حزم، وهاهنا مسألتان، المسألة الأولى تتعلق بحجية المفهوم، والمسألة الثانية هي دلالة المفهوم على الحكم، هل هي دلالة لفظية أم دلالة قياسية، فأما حجية المفهوم فجمهور أهل العلم من السلف والخلف والأئمة الأربعة أنه حجة[498]،وأنكره ابن حزم والظاهرية، وقد انتقد ابن تيمية ابن حزم فقال: "انكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف"[499]، وقال ابن رشد: "ليس ينبغي للظاهرية أن تنازع فيه لأنه من باب السمع، والذي يرد ذلك يرد نوعا من خطاب العرب"[500].

وأما المسألة الثانية: اختلف جمهور الأصوليين في نوع الدلالة مفهوم الموافقة على الحكم هل هي دلالة لفظية أم دلالة قياسية. فذهب قوم إلى أنها دلالة لفظية، وهم جمهور الحنفية والمتكلمين من

496) محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1984م، ج 2/ 633.

497) محمد أديب صالح: المرجع السابق، ج 632/2.

498) الاحكام للآمدي، ج 64/3.

499) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 207/21

500) ابن رشد: بداية المجتهد، ج 4/1.

المالكية والشافعية والحنابلة[501].وذهب بعض الأصوليين إلى أن هذه الدلالة دلالة قياسية، بمعنى أنها حاصلة بالقياس الأولى أو المساوي[502].

وقد قرر الشافعي في الرسالة أن مفهوم الموافقة قياسا، قال: "والقياس وجوه يجمعها القياس، ويتفرق بها ابتداء قياس كل واحد منها أو مصدره أو هما لعلها أو بعضها أوضح من بعض، فأقوى القياس أن يحرم الله في كتابه أو يحرم رسول الله القليل من الشيء، فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله أو أكثر بفضل الكثرة على القلة. وكذا إذا حبذا على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يحمد عليه وكذلك إذا أباح كثير شيء، كان الأقل منه أولى أن يكون مباحا"[503].

وقد ذهب غير واحد من أهل العلم إلى أن الخلاف لفظي ولا مشاحة في الاصطلاح، كما صرح بذلك الغزالي في المستصفى، وأمام الحرمين والبيضاوي وسعد التفتازاني وغيرهم، وأما بعد استقرار المصطلحات فلا يعتبر اليوم مفهوم الموافقة قياسا، لأن إدراك المعنى الذي يجمع بين المنطوق والمسكوت عنه يكون بمجرد اللغة، وليس هو القياس الحقيقي.

بعد هذا العرض الموجز حول دلالة المفهوم الموافقة على الحكم، يتضح لنا أن من أهل العلم قبل ابن حزم أطلق على مفهوم الموافقة مصطلح القياس، منهم الشافعي وابن سريج وغيرهما.

إنما الذي نعيب على ابن حزم هو جموده على النص في هذه الآية الكريمة، وإن كان الباحثيتفق مع ابن حزم أن الآية الكريمة لا تدل على مشروعية القياس ولا تدل على منع الأذى عن الوالدين قياسا، لأن الأصل في القياس أن لا يكون الحكم جزءا من الفرع.

501) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 765/2.

502) الشوكاني: المصدر السابق، ج 765/2.

503) الشافعي: الرسالة، ص513.

إن المنع من التأفيف في الآية الكريمة لم يكن لذات التأفيف، وإنما كان لما في هذه الكلمة من الإيذاء، والعارف باللغة العرب يفهم من النهي عن التأفيف، دفع الأذى عن الوالدين في جميع صوره، فالنهي عن الأدنى يعني النهي عما هو أعلى منه أو يساويه[504].

وهذا المعنى هو دفع الأذى يفهم من المنع من التأفيف لغة، دون حاجة إلى رأي واستنباط، كفهم الإيلام من الضرب.

ثم هنالك نقطة أخرى أشار إليها ابن حزم وهي: هل النهي عن التأفيف مغني عما سواه من وجوه الأذى، فإن جمهور أهل العلم لم يقولوا أن النهي عن التأفيف مغني عما عداه، وإنما الذي قالوه، أنه يدل بمفهومه على المنع عن جميع أنواع الأذى، وأما كونه مغنيا أو غير مغن فهذا أمر آخر لم يشر له أهل العلم، إن النهي الواقع في الآية الكريمة لا يغني عن غيره، لأنه لفظ مجمل وجاءت الآيات الكريمة والأحاديث النبوية بتفصيل ذلك[505].

إن الإمام ابن حزم رحمه الله أنكر المفهوم مخافة منه الوقوع في القياس، والقياس عنده باطل، فأغلق جميع المعابر المؤدية إلى القول بالقياس، ومعاذ الله أن نطعن في لغة ابن حزم، وأنه لم يفهم المقصود من الآية، ولكنه رحمه الله بالغ في جموده على ظاهر اللفظ فوقع فيما وقع

إن ما يعاب على الامام ابن حزم هو حصره دلالة النص في ظاهر اللفظ دون سائر الدلالات الأخرى من ايماء وتنبيه وإشارة وعرف المخاطبين، مما ترتب عن التقصير في فهم الآية الكريمة.

ثالثا: مناقشة الآية: **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾**[506].

الاعتراض: وقد اعترض ابن حزم على الاستدلال بهذه الآية بما يلي:

504) بدران عبد القادر: المدخل إلى فقه الإمام أحمد،تحقيق عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1981، ج 1/ 27.

505) محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج 656/2.

506) [المائدة: 95].

1 . أن الآية الكريمة تدل على الحكم في الصيد المقتول من المحرم بمثله أو بما يشبهه من النعم، لوجود التماثل في بعض الأوصاف، بناء على قاعدة تماثل الأشياء في العالم، فيحكم الفقيه في الصيد المقتول بما يشبهه من النعم، فهذا نص لا قياس، ثم فإن العالم كله متماثل في بعض أوصافه[507].

2 . وقال الشوكاني معترضا على الاستدلال بالآية الكريمة: "ولا يخفاك أن غاية ما في آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد، وكونه مثلا له موكول إلى العدلين، ومفوض إلى اجتهادهما، وليس في هذا دليل على القياس، الذي هو إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة"[508].

رابعا: مناقشة الآية:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيم 78 قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم 79 الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُون 80 أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيم﴾[509].

الاعتراض:

إن معنى الآية الكريمة أن القادر على خلق الأشياء ابتداء، قادر على إحياء الموتى، وقد بين الله تعالى نصا إذ يقول: **﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير﴾**[510].

وإنما عارض الله تعالى بهذا قوما شاهدوا إنشاء الله تعالى للعظام من مني الرجل والمرأة، وأقروا بذلك، وأنكروا قدرته تعالى على إنشائها ثانية وإحيائها، فأراهم الله تعالى فساد تقسيمهم لقدرته،

507) ابن حزم: الإحكام، ج 67/7.

508) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 852/2.

509) [يس:78-79].

510) [فصلت:39].

كما قال في أخرى: **﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**[511].

فهذه الآية كتلكليس فيها شيء منها أن نحكم لما لا نص فيه بالحكم بما فيه نص، من تحريم أو إيجاب أو إباحة أصلا، وأن هذا كله باب واحد ليس بعضه مقيسا على بعض."[512]

قال الشوكاني مبينا ضعف الاستدلال بهذه الآية: "بمنع كون هذه الآية تدل على المطلوب، لا بالمطابقة ولا تضمن ولا التزام، وغاية ما فيها الاستدلال بالأثر السابق على الاثر اللاحق، وكون المؤثر فيهما واحد، وذلك غير القياس الشرعي"[513].

خامسا: مناقشة الآية**﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾**[514].

استدل بهذه الآية ابن سريج[515]على مشروعية القياس، وأن الاستنباط ليس إلا استخراج المعنى من المنصوص بالرأي.

الاعتراض: ويجاب عن هذا الدليل: أن الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول، بالنظر فيما يفيده من العموم أو الخصوص أو الإطلاق أو التقييد، أو الإجمال أو التبيين في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقا إلى استخراج الدليل منه[516].

إن اعتراض ابن حزم على النصوص القرآنية التي استدل بها أصحاب القياسلم ينفرد به وحده، بل ذهب غير واحد من أهل العلم إلى أنه لم يرد في القرآن الكريم نص صريح على مشروعية القياس،

---

511) [الأحقاف:33].

512) ابن حزم: الإحكام، ج 83/7.

513) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 853/2.

514) [النساء: 83].

515) ابن سريج: أحمد بن عمر الشافعي، صاحب التصانيف، سمع من الزعفراني تلميذ الشافعي وأبي داود، توفي سنة 303هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 201/14.

516) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 852/2.

قال أبو حامد الغزالي: "تمسك القائلون بالقياس بهذه الآيات وليست مرضية، لأنها ليست بمجردها نصوصا صريحة إن لم تنظم إليها قرائن"(517).

إن الأدلة القرآنية التي استدل بها أصحاب القياس لا ترقى إلى إثبات مشروعية القياس، إلا بضرب من تأويل والتعسف في استعمال النص.

الدليل الثاني: مناقشة الأحاديث الواردة حول مشروعية القياس:

بعد أن ناقش الباحث النصوص القرآنية التي استند إليها أصحاب القياس يسجل ملاحظة هامة وهي عدم وجود نص قراني صريح حول مشروعية القياس، إنما هي نصوص عامة لجأ إليها القياسيون، وأما من السنة فسأبين مناقشة ابن حزم لها.

الدليل الأول: حديث عمر: يرى ابن حزم أن تماثل الأشياء وتقاربها لا يستلزم تساوي الحكام، ولذا عكس الدليل عليهم، فإذا قاس الجمهور القبلة على المضمضة، فلما لا نقيس القبلة على الجماع بجامع اللذة، فتكون النتيجة أن القبلة مفطرة"(518).

ثم وجدت اعتراضا قيما للإمام الشوكاني لم يشر إليه ابن حزم، قال: "إن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع المعصوم، الذي يقول الله سبحانه فيما جاءنا عنه:﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾(519)، ويقول في وجوب اتباعه: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾(520)، وذلك خارج عن محل النزاع، فإن القياس الذي كلامنا فيه إنما قياس من لم تثبت له العصمة، ولا وجوب اتباعه، ولا كان كلامه وحيا...وقد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه ﷺ"(521).

---

517) الغزالي: المستصفى، ج 544/3.

518) ابن حزم: الإحكام، ج 100/7.

519) [النجم: 4].

520) [الحشر: 7].

521) الشوكاني: ارشاد الفحول، ج 858/2.

المناقشة: بناء على القاعدة المقررة عند أهل العلم (اعمال الكلام أولى من إهماله) يقرر الباحث لو لم يكن لتماثل والتشابه معنى لما ذكره الرسولﷺ، وقد أعطى الرسولﷺ حكم المثل حكم مثله، فذكره ليدل على أن حكم النظير حكم مثيله.

الدليل الثاني: حديث أبي هريرةﷺ أن رسول الله ﷺقال: ((إذا كنت إماما فقس الناس بأضعفهم)).

المناقشة:

1 . مناقشة السند: الحديث ضعيف جدا:

أ . الحديث فيه طلحة بن عمرو، قال ابن حزم: "ركن من أركان الكذب، متروك الحديث، قاله أحمد ويحي وغيرهما"[522].

ب . المحفوظ والمشهور من حديث أبي هريرة وعثمان بن أبي العاص ليس فيه شيء من هذه اللفظة (فقس) إلا من هذا الطريق الساقطة.

وأما المحفوظ من الحديث فقد ثبت بلفظتين، الأولى فهي: (اقتدي بأضعفهم)، واللفظة الثانية، فهي:(أقدر الناس بأضعفهم)، وقد رواه مسلم والنسائي وأبوداود وغيرهم[523].

2 . مناقشة المتن: قال ابن حزم: "ولو صحت ما كانت لهم فيها حجة أصلا، لأنه ليس هنا فيه شيء مسكوت قيس بمنصوص عليه، وإنما أمره عليه السلام أن يخفف الصلاة على قدر احتمال أضعف من خلفه"[524].

الدليل الثالث: حديث ابن عباس في قضاء الصوم عن أمه المتوفية.

522) ابن حزم: الإحكام، ج 101/7.

523) ابن حزم: المصدر السابق، ج 101/7.

524) ابن حزم: المصدر السابق، ج 101/7

المناقشة: إن تحليل ما كتبه ابن حزم في اعتراضه على الجمهور في الاستدلال بهذا الحديث تدل على عبقرية الرجل وسعة اطلاعه على الجزئيات الفقهية المدونة في كتب المذاهب، وكيف استطاع أن يقلب الدليل عليهم، وبيان ذلك كالاتي:

الاعتراض الأول: بين ابن حزم أن المالكية والشافعية والحنفية يحتجون بهذا الحديث على مشروعية القياس، إلا أنهم لا يعملون به، لأنهم لا يقولون بقضاء الصوم عن الميت، والمالكية والحنفية لا يقولون بقضاء ديون الله من الزكاة والنذور والكفارات من رأس المال المتوفى[525].

الاعتراض الثاني: إذا كان منطوق الحديث لا يعمل به، فكيف نقدم على الحديث ونحاول أن نستنبط منه مشروعية أصل من أصول التشريع الإسلامي.

الاعتراض الثالث: إن الله سبحانه وتعالى أخبر في آية المواريث: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[526]، بقضاء جميع الديون، فلفظة (دين) في الآية الكريمة عامة تشمل جميع الديون، سواء كان دين الله أو دين أدمي، ولكن لما جهل السائل هذا الحكم سئل النبي ﷺ، فبين لهم بأن كل ذلك دين، وزادهم بيانا بأن دين الله أحق بالقضاء من ديون الناس[527].

الدليل الرابع: حديث ابن عباس:((مات أبي ولم يحج...)).

هي نفس الاعتراضات المذكورة في الحديث السابق.

الدليل الخامس: حديث: ((إن امرأتي ولدت ولدا أسود ....)).

يقرر ابن حزم أن تشابه الأشياء وتماثلها لا يستلزم التساوي في الحكم، وبناء على هذه القاعدة رد ابن حزم العديد من أدلة الجمهور، منها الدليل الثاني والخامس"[528].

الدليل السادس: حديث عمران بن حصين

525) ابن حزم: المصدر السابق، ج 103/7

526) [النساء: 12].

527) ابن حزم: المصدر السابق، ج 105/7

528) ابن حزم: المصدر السابق، ج 103/7

المناقشة: الاعتراض الأول: أن هذا الحديث من رواية الحسن عن عمران بن حصين وفي سماعه منه خلاف، فقد رجح البزار أنه سمع منه، ورجح الإمام أحمد أنه لم يسمع منه[529].

الاعتراض الثاني: عدم الاحتجاج بما ورد من الإحكام في الحديث، فالمالكية والشافعية لا يرون تأخير القضاء في الصلاة الفائتة إلى ارتفاع الشمس، فالمالكية لا ترى الأذان للصلاة الفائتة، ولا أن يصلي ركعتي الفجر قبل صلاة الصبح إذا فاتت[530].

الاعتراض الثالث: قال ابن حزم:"والقول الصحيح هو أن هذا الخبر حجة في إبطال القياس، لأنهم رضي الله عنهم أرادوا أن يصلوا مكان صلاة صلاتين، وقد نهاهم الله تعالى عن تعدي حدوده، ومن تعدي الحدود أن يزيد أحد شرعا لم يأمر الله تعالى به، والربا في لغة العرب الزيادة، فصح بهذا الخبر نهي النبي ﷺعن ربه تعالى عن الزيادة على ما أمر به فقط"[531].

الاعتراض الرابع: إن اسم الربا لفظ عام يشمل الزيادة في الدين، والزيادة في الصلاة، بنص هذا الخبر، فتحريم الربا مقتض لتحريم الأمرين، فظهر أنه لا مدخل للقياس فيه أصلا[532].

الدليل السابع: حديث معاذ بن جبل

الاعتراض الأول: هذا الحديث باطل لا أصل له، وأن هذا الحديث ظاهر الكذب والوضع، قال البخاري: لا يصح، قال ابن حزم: "وأما خبر معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو...قال محمد بن إسماعيل البخاري ـ مؤلف الصحيح ـ فذكر سند هذا الحديث، وقال رفعه في اجتهاد الرأي، قال البخاري، ولا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح.

529) الزيلعي عبد الله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية، مصر، ط 1، 1938، ج 47/1، وابن أبي حاتم محمد بن عبد الرحمن، المراسيل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1998،ص14.

530) ابن حزم: الإحكام، ج 106/7.

531) ابن حزم: المصدر السابق، ج 109/7.

532) ابن حزم: المصدر السابق، ج 109/7.

هذا نص كلام البخاري رحمه الله في تاريخه الأوسط، ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم، ثم لا يعرف قط في عصر الصحابة ولا ذكره أحد منهم، ثم لم يعرفه أحد قط في عصر التابعين حتى أخذه أبو عون وحده عمن لا يدري من هو، فلما وجده أصحاب الرأي عند شعبة، طاروا به كل مطار وأشاعوه في الدنيا، وهو باطل لا أصل له، ثم قد رواه أيضا أبو إسحاق الشيباني عن أبي عون، فخالف فيه شعبة، وأبو إسحاق أيضا ثقة، كما حدثنا حمام وأبو عمر الطلمنكي... عن محمد بن عبيد الله الثقفي هو أبو عون قال: لما بعث رسول الله ﷺمعاذا إلى اليمن، قال: يا معاذ بما تقضي قال أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله، قال: أقضي بما قضي به نبيه ﷺ، قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه، قال: أقضي بما قضى به الصالحون، قال: فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ولا قضى به الصالحون، قال: أؤم الحق جهدي، فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي جعل رسول رسول الله يقضي بما يرضى به رسول الله.

فلم يذكر أجتهد رأيي أصلا، وقوله أؤم الحق هو طلبه للحق حتى يجده، حيث لا توجد الشريعة إلا منه، وهو القرآن وسنن النبي ﷺ[533].

ولم ينفرد ابن حزم بتضعيف حديث معاذ، بل تبعه وسبقه عدد كبير من الحفاظ، قال الحافظ ابن حجر[534]في التلخيص:"قال الترمذي: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بمتصل. وقال البخاري في تاريخه: الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ، وعنه أبو عون لا يصح، ولا يعرف إلا بهذا، وقال الدارقطني في العلل: رواه شعبة، عن أبي عون هكذا، وأرسله ابن مهدي وجماعات عنه، والمرسل أصح. قال أبو داود: أكثر ما كان يحدثنا شعبة عن أصحاب معاذ: أن رسول الله، وقال مرة: عن معاذ، وقال ابن حزم: لا يصح، لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون. قال: وادعى بعضهم فيه التواتر، وهذا كذب بل هو ضد التواتر، لأنهما رواه أحد غير أبي عون، عن الحارث، فكيف يكون متواترا، وقال عبد الحق: لا يسند، ولا يوجد من وجه صحيح، وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: لا

533) ابن حزم: المصدر السابق، ج 135/6 و 112/7

534) ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن محمد أبو الفضل، ولد سنة ثلاث وسبعين وسبعمئة، زادت تصانيفه على مئة وخمسين منها: فتح الباري، والإصابة في تمييز الصحابة، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. ينظر: الضوء اللامع، ج 36/2، والبدر الطالع، ج 87/1.

يصح، وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم، ويعتمدون عليه، وإن كان معناه صحيحا، وقال ابن طاهر في تصنيف له مفرد في الكلام على هذا الحديث: اعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل، فلم أجد له غير طريقين، أحدهما: طريق شعبة، والأخرى: عن محمد بن جابر، عن أشعث بن أبي الشعثاء، عن رجل من ثقيف، عن معاذ، وكلاهما لا يصح"[535].

قال ابن الملقن[536]: "هذا الحديث كثيرا ما يتكرر في كتب الفقه والأصوليين والمحدثين يعتمدون عليه، وهو حديث ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم".

فالحديث ضعفه البخاري والترمذي والدراقطني وابن حزم وعبد الحق الإشبيلي وابن الجوزي وابن طاهر والحافظ ابن حجر وابن الملقن وغيرهم.

وأما قول الجويني: "والحديث مدون في الصحاح متفق على صحته لا يتطرق إليه التأويل"، فقول غريب وزلة عالم منه رحمه الله.

الاعتراض الثاني: هو أن حديث معاذ لا ذكر فيه للقياس، وإنما الوارد في الحديث (اجتهد) والاجتهاد غير القياس، وإنما فيه الرأي، والرأي غير القياس، لأن الرأي إنما هو الحكم بالأصلح والأسلم في العاقبة، والقياس هو الحكم بشيء لا نص فيه بمثل الحكم في شيء منصوص عليه.

وهكذا القول في قوله ﷺ: إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران. ليس فيه للقياس أثر، وإنما فيه إباحة الاجتهاد "[537].

الاعتراض الرابع: إن معنى الحديث يدل على الترتيب بين الأدلة في القضية وذلك بالرجوع أولا إلى الكتاب، فإن لم يجد انتقل إلى السنة، فإن لم يجد في الكتاب أو السنة قال بالرأي، وهذا

535) ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، 1995، ج 336/4.

536) ابن الملقن: عمر بن علي بن أحمد اشتهر بكثرة التصانيف منها شرح المنهاج تخريج أحاديث ابن الحاجب مات سنة 804هـ.ينظر: الضوء اللامع، ج 100/6.

537) ابن حزم: المصدر السابق، 113/7.

الترتيب فاسد لأن أهل العلم اتفقوا أن المجتهد يجب عليه أن ينظر في أدلة المسألة المعروضة عليه في القرآن والسنة والإجماع، وينظر في تأثير هذا في هذا، فقد تكون الآية عامة والحديث خاص، وغيره من التأثيرات.

الحديث الثامن: ((إذا اجتهد الحاكم...)).

الاعتراض: هذا الحديث كالذي من قبله، وأن الوارد فيه لفظ (الاجتهاد) الذي هو بذل الجهد والوسع ولم ينص فيه على ذكر القياس، ولأن الاجتهاد أعم من القياس، فبطل استدلالهم بهذا الحديث.

ثالثا: مناقشة دليل الإجماع

من أدلة الجمهور على مشروعية القياس الإجماع، فقد نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على مشروعية القياس، قال السمعاني: "طريقة ثالثة في إثبات القياس الإجماع، وهو التمسك بإجماع الصحابة، وذلك أنهم اختلفوا في أمور من أمور الدين، فصار كل واحد منهم إلى نوع من القياس، فلم ينكره صاحبه ذلك منه مع انكاره عليه قضية حكمه، كمسألة الجدة، و المشتركة و ميراث ذوي الأرحام، فإن طريق القياس مذكور، كقول ابن عباس لزيد: (أتجعل ابن الابن ابنا ولا تجعل أب الأب أبا؟)، وتشبيه زيد مثالا بالرأي في مسألة الإخوة مع الجد، وذلك مثال غصن الشجر وجدول النهر...وفي هذه المسائل رجعوا إلى مجرد الرأي، لأنهم لابد أن يكونوا قالوا ما قالوا عن قياس، وتتبع هذا يطول، والأمر في هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى إكثار، وعلى هذا المنهاج كان أمر التابعين في المحاجة والمقايسة، ولم يصح عن أحد منهم في ذلك إنكار وخلاف، وهو ميراث الأمة إلى زماننا"[538].

538) السمعاني منصور بن محمد: قواطع الأدلة في أصول الفقه، مكتبة التوبة، السعودية، ط1، 1998.

قال الأسنوي: "فلما اجتهد الصحابة في الحوادث والنوازل ولم ينكر أحد منهم منهاج الاستدلال، فدل صدور القياس عنهم رضي الله عنهم، وهذه الوقائع كثيرة مشهورة، هذا الدليل ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه"(539).

بل قد ذهب بعض الأصوليين إلى أن دليل الإجماع على مشروعية القياس هو أقوى الأدلة، قال ابن النجار: "قال بعض أصحابنا والآمدي وغيرهم، هو أقوى الحجج"(540).

قال المزني: "الفقهاء من عصر رسول الله ﷺإلى يومنا، وهلم جرا، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم...واجمعوا بأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل، فلا يجوز لأحد انكار القياس، لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها"(541).

قال ابن عقيل الحنبلي(542): "وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله، وهو قطعي. وقال الصفي الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين، وقال الرازي في ((المحصول)): مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين. وقال ابن دقيق العيد: عندي أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض، شرقا وغربا، قرنا بعد قرن، عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين"(543).

هذا نقل أصحاب القياس وفي المقابل فقد نقل ابن حزم الإجماع على إبطال القياس، فنحن أمام تناقض عجيب، إذ كيف يكون الشيء الواحد في نفس الوقت حقا وباطلا.

وقبل الشروع في مناقشة دليل الإجماع يسجل الباحث بعض الملاحظات وهي:

539) الأسنوي: نهاية السول شرح منهاج الأصول، ج 18/4.

540) ابن النجار: شرح الكوكب المنير، ج 21/4.

541) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج 451/2، واعلام الموقعين، ج 205/1.

542) ابن عقيل: أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي، كان يتوقد ذكاء، وكان بحر معارف، توفي سنة 523هـ، من تصانيفه:كتاب الفنون... ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 443/19.

543) الشوكاني: إرشاد الفحول،ج 858/2.

الملاحظة الأولى: إن من نقل الإجماع على حجية القياس هم الأكثر ونقلهم الأشهر، وقول ابن حزم لا يعرفه إلا القليل من أصحاب الاختصاص.

الملاحظة الثانية: من حيث القوة، فنقل ابن حزم أقوى، لأن المشهور من منهج ابن حزم التشدد في نقل الإجماع، بخلاف جمهور الأصوليين فإنهم يتسرعون في نقل الإجماع، وكم من اجماع نقلوه وهو باطل، بل أصبح عندهم اتفاق المذهب اجماعا.

وبعد ما سجل الباحث هذه الملاحظات يشرع بعون الله . في مناقشة الإجماع، فهل ثبت الإجماع حول مشروعية القياس؟ وتفصيل ذلك:

1- هل انعقد الإجماع في عصر الصحابة؟

إن تتبع ما نقل إلينا من الروايات حول القياس، تظهر وتبرز وجود الخلاف في عصر الصحابة، سواء في عصر كبار الصحابة، أو في جيل صغار الصحابة، والروايات عن ابن مسعود صحيحة وصريحة في ذم القياس وابطاله، فعن ابن مسعود قال: "إياكم و أرأيت وأرأيت، فإنما هلك من كان قبلكم بأرأيت و أرأيت، ولا تقيسوا شيئا فتزل قدم بعد ثبوتها....." [544].

وعنه قال: "إنكم إن عملتم في دينكم بالقياس، أحللتم كثيرا مما حرم عليكم، وحرمتم كثيرا مما أحل لكم" [545].

بل قال ابن حزم: "فهؤلاء عمر وابن عمر وابن مسعود وأبو هريرة ومعاذ بن جبل وسمرة بن جندب وابن عباس والبراء بن عازب وعبد الله بن أبي أوفى ومعاوية كلهم يبطل القياس وما ليس موجودا في القرآن ولا في السنة عن رسول الله ﷺوهذه صفة الرأي والقياس والتعليل، وقد قدمنا أنه لا يصح خلاف هذا عن أحد من الصحابة بوجه من الوجوه" [546].

544) سبق تخريجه.

545) سبق تخريجه.

546) ابن حزم: الإحكام، ج 31/8.

هذا كلام ابن حزم، وقد ذكرت من قبل الروايات بالتفصيل عن الصحابة في ذم القياس وابطاله، وأما انكار ثبوت الإجماع حول مشروعية القياس في عصر الصحابة، فهذا لم ينفرد به ابن حزم، بل قال الحافظ ابن حجر: "إن انكار القياس ثبت عن ابن مسعود من الصحابة، ومن التابعين عن عامر الشعبي من فقهاء الكوفة، وعن محمد بن سيرين من فقهاء البصرة"[547].

وممن أنكر وقوع الإجماع الشوكاني قال: "ويجاب عنه بمنع ثبوت هذا الإجماع، فإن المحتجين بذلك إنما جاءونا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غاية القلة، فكيف يكون ذلك اجماعا لجميعهم مع تفرقهم في الاقطار واختلافهم في كثير من المسائل ورد بعضهم على بعض، وانكار بعضهم لما قاله البعض كل ذلك معروف..." [548].

إن بعض ما استدل به الشوكاني ضعيف لأن مدعي الإجماع ادعى الإجماع المعنوي، فليس رد الصحابة على بعضهم البعض طعن في الإجماع، لأن الطعن قد ينصب على الحكم لا على منهج الاستدلال.

إن الإجماع المعنوي الذي احتج به الرازي وغيره على انعقاد الإجماع في عصر الصحابة على مشروعية القياس، يحتاج إلى تحقيق ودراسة، وذلك بتتبع أشهر وأصح هذه الادلة، يقرر ابن حزم أنه لم يرد عن أحد من الصحابة القول بأن القياس حق بوجه من الوجوه."[549].

مناقشة : إن قول ابن حزم من أنه لم يثبت عن أحد من الصحابة القول بالقياس فيه نظر، فقد صحة الرواية عن عمر في كتابه لأبي موسى الأشعري، وفيه بيان من عمر أن القياس أداة من أدوات الاجتهاد يلجأ إليها المجتهد إذا اعوزه النص، وكان الباحث يقرر عدم صحة وقوع الاجماع في عصر الصحابة كما برهن الامام ابن حزم.

2-وأما في عصر التابعين: هل حدث الإجماع على مشروعية القياس؟

547) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج 297/13.

548) الشوكاني: ارشاد الفحول، ج 859/2.

549) ابن حزم: الإحكام، ج 116/7.

وممن أنكر القياس من التابعين: محمد بن سيرين، والشعبي، ومسروق، وعطاء بن أبي رباح، وإياس بن معاوية، وجعفر بن محمد بن على، وعبيد بن عمير، وشريح القاضي، وابن شبرمة، والحسن البصري، وغيرهم.

إذن بعد هذا العرض نصل إلى نتيجة هامة: أن ما ذهب إليه ابن حزم من انكار حدوث الإجماع حول قياس، هو الراجح والصحيح، وأن الإجماع لم ينعقد، بل الذي يحدث في تاريخ الأمة أن قل الخلاف حوله في مرحلة من المراحل، ثم يعود فيطفو إلى الحياة العلمية موضوع الإجماع حول مشروعية القياس، ففي عصر الانحطاط مثلا بالضبط من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر خف الخلاف حول القياس، ولكن في القرن الثاني عشر لما ظهر الشوكاني والصنعاني وصديق حسن خان، طفا إلى الوجود موضوع مشروعية القياس.

تكاد تجمع كتب الأصول أن أول من أنكر القياس وصرح به، داود بن على، وقد تبع بعض الشيعة والمعتزلة في ذلك، قال السرخسي: "ثم نشأ بعد النظام رجل متجاهل يقال له داود الاصفهاني، فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله، ولكنه أخذ طرفا من كل كلام، ولم يشتغل بالتأمل فيه ليتبين له وجه فساده، قال القياس لا يكون حجة ولا يجوز العمل به في أحكام الشريعة، وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل"[(550)].

الرد الأول: إن ما أصبح اليوم يروى ويحكى في كتب الأصول من أن داود بن على الاصفهاني هو أول من انكر القياس، فقول باطل بعيد عن التحقيق وقواعد البحث العلمي، بل انكار القياس سبق داود إليه علماء أجلاء من الصحابة التابعين ومن جاء بعدهم من أهل العلم، كما بينت من قبل، ثم هناك أمر آخر وهو ثبوت بعض الروايات عن الإمام أحمد من أنه ينكر القياس، وهو من أقران داود، ولا أدري من سبق إلى هذا الرأي الإمام أحمد أو الإمام داود، قال ابن

550) ابن حزم: المصدر السابق، ج 119/2.

النجار: "وذكر ابن حامد عن بعض أصحابنا: أنه ليس بحجة، لقول أحمد في رواية الميموني: يجتنب المتكلم هذين الأصلين: المجمل والقياس"[551].

الرد الثاني: إن نسبة انكار القياس إلى الشيعة والمعتزلة، كإبراهيم النظام فيه نظر، بل المتتبع لكلام الشيعة والمعتزلة حول القياس يلاحظ أن المسألة خلافية عندهم، وقد أشار إلى ذلك ابن حزم، ولم أجد من نبه إلى هذه المسألة، قال ابن حزم: "وشنع بعضهم بأن قال إن إبطال القياس مذهب النظام، ومحمد بن عبد الله الإسكافي، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، وعيسى المراد، وأبي عفار وبعض الخوارج.... ولكن إذا ذكروا هؤلاء، فلا تنسوا القائلين بقولهم في القياس: أبا الهذيل العلاف، وأبا بكر بن كيسان الأصم، وجهم بن صفوان، وبشر بن المعتمر، ومعمرا، وبشرا المريسي، والأزارقة، وأحمد بن حائط"[552].

إن الملاحظ في نقل مذاهب علماء الأمصار حول مشروعية القياس فيه نوع من التحايل، لأن المطلع في كتب الأصول يجد فقط أن منكرو القياس هم: داود بن على وابن حزم والظاهرية، وظاهر هذا القول يوحي لنا أن انكار القياس قول محدث، ومنكر القياس ينسب إلى البدعة، مما يدفع الباحث إلى التسليم لأدلة المثبتين للقياس(أصحاب القياس) خوفا من الانتساب إلى البدعة والوقوع فيها، ولا أدري من ابتكر هذه الحيلة.

الدليل الرابع: الآثار الواردة عن الصحابة

استدل الجمهور على مشروعية القياس بعمل الصحابة، وأن الصحابة رضوان الله عليهم اجتهدوا في النوازل واعملوا الرأي والقياس، وسأسرد هذه الآثار مبينا موقف ابن حزم منها.

1 . اجماع الأمة على تقديم أبي بكر في الخلافة: ناقش ابن حزم هذا الدليل بتفصيل دقيق وبين فساد الاحتجاج به

551) ابن النجار: شرح الكوكب المنير، ج 215/4.

552) ابن حزم: الإحكام، ج 203/7.

أ- الأمر الأول أن رسول الله ﷺاستخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك، وهي آخر غزواته عليه السلام، فقياس الاستخلاف على الاستخلاف اللذين يدخل فيهما الصلاة والإحكام، أولى من قياس الاستخلاف على الصلاة وحدها.

ب- والأمر الثاني إن العلماء في خلافة أبي بكر على قولين أحدهما أن النبي ﷺنص عليه، وولاه خلافته على الأمة وجعله أميرا على جميع المؤمنين بعد وفاته ﷺ،فلو فهم الصحابة أنه خليفة على الصلاة لكان أبو بكر مستحقا لهذا الاسم في حياة النبي ﷺ، وبما أن الأمة مجمعة على أنه لم يستحق أبو بكر هذا الاسم في حياة النبي ﷺ، وأنه إنما استحقه بعد موت النبي ﷺ، وقد استخلف رسول الله ﷺعلى الصلاة أبا بكر،وابن أم مكتوم وعلي وعتاب بن أسيد بن أبي العيص، إلا أن الأمة كلها على أنه لا يسمى أحد ممن ذكرنا خليفة رسول الله، لا في حياة النبي ﷺ، ولا بعد موته"[553].

الأمر الثالث: أنه قياس فاسد، لأن الخلافة ليست علتها علة الصلاة، لأن الصلاة جائز أن يليها كل من يحسن القراءة ويحفظ شيئا من القرآن، وأما الخلافة فلا يجوز أن يتولاها في رأي ابن حزم إلا قرشي صليبة، عالم بالسياسة ووجوهها، وإن لم يكن محكما للقراءة، وإنما الصلاة تبع للإمامة، وليست الإمامة تبعا للصلاة، فكيف يجوز عند أحد من أصحاب القياس، أن تقاس الإمامة التي هي أصل على الصلاة التي هي فرع من فروع الإمامة، هذا ما لا يجوز عند أحد من القائلين بالقياس.

قال ابن حزم: "وقد كان سالم مولى أبي حذيفة يؤم أكابر المهاجرين وفيهم عمر وغيره أيام النبي ﷺ، ولم يكن ممن تجوز له الخلافة، فكان أحقهم بالصلاة، لأنه كان أقرأهم، وقد كان أبو ذر وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وابن مسعود أولى الناس بالصلاة إذا حضرت، إذا لم يكونوا بحضرة أمير أو صاحب منزل، لفضل أبي ذر وزهده وورعه وسابقته، وفضل سائر من ذكرنا وقراءتهم، ولم يكونوا من أهل الخلافة"[554].

2 . اجماع الصحابة على قتال أهل الردة قياسا على الصلاة، واحتجوا بقول الصديق: لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة.

553) ابن حزم: المصدر السابق، ج 119/7.

554) ابن حزم: المصدر السابق، ج 121/7.

المناقشة: استدل ابن حزم على فساد قولهم بالآية: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيم**[555]﴾، قال ابن حزم: "فلم يبح الله تعالى لنا ترك سبيلهم إلا بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فهذا الذي حمل أبا بكر على قتالهم"[556].

ثم دعم رأيه بحديث ابن عمر وحديث أبي هريرةﷺ، اللذان رواهما مسلم في صحيحه: ((أن النبي ﷺقال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا عصموا مني دمائهم و أموالهم وحسابهم على الله))[557].

3 . احتجوا بوجوب الزكاة في الذهب قياسا على الفضة:

قال ابن حزم: "وهذا في الفساد كالذي قبله، لأن الخبر في زكاة الذهب ووجوب حق الله تعالى فيه أشهر من أن يجهله ذو علم بالآثار"[558].

4 . قياس الخمر على حد الفرية: ((...إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فاجعله حد الفرية، فجعله عمر حد الفرية ثمانين))،وقد بين ابن حزم فساد هذا الدليل من وجوه:

الاعتراض الأول: إن الحديث ضعيف ومضطرب، قال ابن حزم: "فهذا كل ما ورد في ذلك وتقصينها، كله ساقط لا حجة فيه مضطرب، ينقض بعضه بعضا"[559]، وأطال رحمة الله في بيان ضعف هذه الرواية.

الاعتراض الثاني: إن هذا الحديث مخالف للمشهور عن علي من أنه جلد الوليد بن عقبة في الخمر أربعين، قال: "المشهور عن عليﷺبالسند الصحيح، أنه جلد الوليد بن عقبة في الخمر أربعين

555 –التوبة، الآية 5

556) ابن حزم: المصدر السابق، ج 129/7.

557) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم،رقم 25، ورواه مسلم برقم 22، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا:لا إله إلا الله.

558) ابن حزم: المصدر السابق، ج 142/7.

559) ابن حزم: المصدر السابق، ج 161/7.

في أيام عثمان ﷺ، فبطل يقينا أن يكون يرى الحد ثمانين، ويجلد هو أربعين فقط، وهذا الحديث يكذب كل ما جاء عن على بخلافه"[560].

الاعتراض الثالث: إنه ظن بالسوء بالإمامين عمر وعلى، من أنهما ابتدعا شريعة في الإسلام لم تكن موجودة من قبل[561].

الاعتراض الرابع: أنه لا يجوز جلد مسلم على فرية لم يفترها بعد لأنه، ظلم بإجماع الأمة، ولا خلاف بين اثنين أنه لا يحل لأحد أن يؤاخذ مسلما بما لم يفعل، ولا أن يقدم إليه عقوبة معجلة للذنب لم يفعله"[562].

الاعتراض الخامس: اختلاف تأثير الخمر في الناس، فليس كل من يشرب الخمر يهذي، وليس كل من يشرب الخمر يسكر، وليس كل من يهذ يحد، فالمجنون والنائم يفتري إلا أنه لا يحد"[563].

الاعتراض السادس: هل الحد على الشرب أم على الفرية، ولا يحل اسقاط حد لإقامة أخر، قال ابن حزم: "فإن حد الشارب إنما هو للفرية، فأين حد الخمر، وإن كان للخمر فأين حد الفرية، ولا يحل اسقاط حد لإقامة آخر"[564].

الاعتراض السابع: الثامن: أنه تعزير لا حد، فالصحابة زادوا على الأربعين تعزيرا، وهذا هو الثابت عنهم للأدلة التالية:

أ ـ عن أنس ﷺ: ((أن النبي ﷺ أتي برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحوأربعين، وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانين، فأمر به عمر))[565].

560) ابن حزم: المصدر السابق، ج 164/7.

561) ابن حزم: المصدر السابق، ج 163/7.

562) ابن حزم: المصدر السابق، ج 163/7.

563) ابن حزم: المصدر السابق، ج 164/7.

564) ابن حزم: المصدر السابق،ج 165/7.

565) رواه مسلم، رقم 1706 في كتاب الحدود، باب حد الخمر .

ب . عن ابن مسعود ﷺأنه:((قد أتي برجل قد شرب خمرا في رمضان، فضربه ثمانين، وعزره عشرين))[566].

ج . عن أبي مصعب عطاء بن أبي مروان الأسلمي عن أبيه، قال: ((أتى علي بالنجاشي قد شرب الخمر في رمضان، فضربه ثمانين، ثم أمر به إلى السجن، ثم أخرجه من الغد، فضربه عشرين، ثم قال: إنما جلدتك هذه العشرين لإفطارك في رمضان، وجرأتك على الله))[567].

د . عن حضين بن المنذر أبو ساسان، قال: (شهدت عثمان أتى بالوليد صلى الصبح ركعتين، فقال: أزيدكم، فقال عثمان: قم فاجلده...فقال علي: يا عبد الله بن جعفر، قم فاجلده، فجلده وعلي يعد حتى بلغ أربعين، فقال: أمسك، جلد النبي ﷺأربعين، وجلد أبو بكر أربعين، وعمر ثمانين، وكل سنة)[568].

فابن حزم يري أن فعل الصحابة في جلد شارب الخمر ثمانين تعزيرا وصححه، قال أبو محمد: "فهذه الأحاديث مبينة ما قلنا، من أن زيادة عمر على الأربعين التي هي حد الخمر إنما هي تعزير"[569].

5 . القياس الجد في الميراث:

المناقشة: الاعتراض الأول: الطعن في سند الرواية وأن كلا الاسنادين ضعيف، ففي الأول: عيسى بن أبي عيسى الخياط، وهو ضعيف، ومع ذلك فهو منقطع، لأن الشعبيلم يدرك عمر. والثاني: فيه عبد الرحمن بن أبي الزناد وهو ضعيف البتة فهذا وجه"[570].

الاعتراض الثاني: مناقشة متن الرواية، وأن هذه الرواية لا صلة لها بالقياس، لأن مذهب علي وزيد أن الميراث يستحق بالدنو في القرابة، والأخوة عندهم أقرب من الجد، فإذا كانوا أقرب إلى الميراث

566) ابن حزم: الإحكام، ج 166/7.

567) رواه الطحاوي في معاني الآثار، ج 88/2، وصححه ابن حزم والشيخ أحمد شاكر.

568) رواه مسلم في الحدود، باب حد الخمر 216/11شرح النووي.

569) ابن حزم: الإحكام، ج 168/7.

570) ابن حزم: المصدر السابق، ج 171/7.

من الجد فلا يجوز أن يمنعوا من الميراث معه، لأن الجد له فرض اجماعا فلا يجوز منعه من أجلهم، فلذلك ضرب هذا المثل، فهو ليس من قبيل التشبيه، فأين القياس"[571].

وبعد أن سرد ابن حزم الآثار التي تعلق بها أصحاب القياس، وناقشها واحدة واحدة، قال: "فهذا كل ما ذكروه مما روي عن الصحابة، قد بيناه بأوضح بيان بحول الله وقوته أنه ليس لهم في شيء منه متعلق وهو أنه إما شيء بين الكذب لم يصح، وإما شيء لا مدخل للقياس فيه البتة، فإذا الأمر كما ترون لم يصح قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس"[572].

إذن بعد دراسة بعض الأثار الواردة عن الصحابة، والتي استند إليها أصحاب القياس من أن الصحابة عملوا بالقياس، فإن خلاصة البحث هي:

1 . لم يثبت نص صريح عند الامام ابن حزم عن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم العمل بالقياس، بل الثابت خلاف ذلك، وقول ابن مسعود صحيح صريح في ابطال القياس.

2 . أما الآثار التي توحي بأن الصحابة قاسوا فإن ابن حزم يقرر ما يلي:

أ . إن هذه الآثار غير ثابتة، فلا تقوم بها الحجة.

ب . أنها لا تدل على المسألة، فيمكن تخريجها على أنها من باب العمل بالعموم، أو المفهوم أو نوع من القياس المتفق عليه وإن كان النفاة لا يسمونه قياسا، وغيرهم يسميه قياسا.

مناقشة ابن حزم: إن الذي يظهر للباحث -والله أعلم- أن مجموع الأثار التي نقلت لنا اجتهادات الصحابة تدل بمجموعها أن من الأدوات التي استعانوا بها في اجتهاداتهم هي القياس، ويقوي هذا الاجتهاد إذا انظمت إليهم رسالة عمر.

571) ابن حزم: الإحكام، ج 7/ 182.

572) ابن حزم: الإحكام، ج 7/ 177.

الفرع الثاني: مناقشة الأدلة العقلية

بعدما انتهيت من مناقشة أدلة أصحاب القياس النقلية التي ساقها ابن حزم، أشرع بعون الله في مناقشة أدلة المثبتين العقلية.

الدليل لأول، قالوا: وجدنا مسائل مجمع عليها لا نص فيها، فصح أنها قياس، يرى ابن حزم أن هذه أحوال كانت موجودة على عهد النبي ﷺوعلمها وأقرها، وأنه لا يجوز انعقاد اجماع على شريعة لم يأت فيها نص"[573].

هذه المسألة التي أثارها ابن حزم هي مستند الإجماع، ورأي ابن حزم صريح وهو: "وقلنا نحن، هذا باطل، ولا يمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص، من قرآن أو سنة رسول الله ﷺ"[574]، وهو قول ابن جرير الطبري[575]، والقول الثاني: هو جواز انعقاد الإجماع عن قياس وهو قول الجمهور[576].

ثم هنالك نقطة أخرى أشار إليها ابن حزم في قوله: "ولم نبال وافقت القياس أو خالفته"[577].وهي هل يجب معرفة دليل الإجماع، فمذهب ابن حزم إذا ثبت صحة الإجماع فلا يجب البحث عن سنده، و هو قول أهل العلم، قال الأستاذ أبو اسحاق: لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع به الإجماع، فإذا ظهر له ذلك، أو نقل إليه كان أحد أدلة المسألة[578].

إن تحليل كلام ابن حزم يوضح لنا استحالة حدوث اجماع مستنده القياس، وما يذكره بعض الفقهاء حول بعض الإجماعات المستندة إلى قياس فغير سليم، والسبب في ذلك . والله أعلم . هوأن الفقيه لما رأى أن القياس وافق الإجماع، ظن أن سند الإجماع هو القياس، أو جاء من قلة إطلاع على

---

573) ابن حزم: المصدر السابق، ج 138/7.

574) ابن حزم: المصدر السابق، ج 129/4.

575) الطبري: محمد بن جريرابن يزيد بن كثير، الإمام العلم المجتهد، عالم العصر أبو جعفر الطبري، صاحب التصانيف البديعة، منها: تفسير القرآن الكريم،توفي عام 310هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 14/ 268،والبداية والنهاية 11/ 165.

576) الغزالي: المستصفى، ج 388/2،الزركشي، البحر المحيط 452/4.

577) ابن حزم: الإحكام، ج 138/7.

578) الزركشي:البحر المحيط، ج 454/4.

الآثار والسنن، ومختصر كلام ابن حزم في هذه المسألة، أنه قال: "إنما هي أحوال كانت على عهد رسول الله ﷺفأقرها وقد علمها"[579].

وقد ذكر ابن عبد البر جملة من القياسات المجمع عليها في كتابه ((بيان العلم))، ولذا سأضطر إلى دراسة بعض هذه الأقيسة، حتى يتبين لنا مدى صحة قول ابن حزم وابن عبد البر والجمهور.

المثال الأول من القياس المجمع عليه: صيد ما عدا الكلاب من الجوارح، قياسا على الكلاب لقوله تعالى: ﴿**وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّهُ**﴾[580]"[581].

المناقشة: إن هذه المسألة خلافية، فقد ذكر ابن رشد في ((بداية المجتهد)) ثلاثة أقوال، قال: "وأما الذي اختلفوا فيه من أنواع الجوارح فيما عدا الكلب ومن جوارح الطيور وحيواناتها الساعية فمنهم من أجاز جميعها، إذا علمت حتى السنور كما قال ابن شعبان، وهو مذهب مالك وأصحابه، وبه قال فقهاء الأمصار، وهو مروي عن ابن عباس[582]، وقال قوم: لا اصطياد بجارح ما عدا الكلب، لا باز ولا صقر ولا غير ذلك، إلا ما أدركت ذكاته، وهو قول مجاهد، واستثنى بعضهم من الطيور الجارحة، البازي فقط"[583].

فالمثال الأول لم يصح فيه الإجماع لأن المسألة خلافية، وأما أن الإجماع المزعوم فسنده القياس فغير سليم، بل النص، فيدخل في عموم الآية الكريمة: ﴿**وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّهُ**﴾[584] جوارح الحيوانات، وجوارح الطيور لعموم الآية.

---

579) ابن حزم: الإحكام، 183/7.

580) [المائدة: 04].

581) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ج 2/ 873.

582) عزاه ابن كثير في تفسيره إلى جمهور الصحابة والتابعين والأئمة، ج 23/2.

583) ابن رشد: بداية المجتهد، ج 456/1.

584) [المائدة: 4].

ولما رواه الترمذي وغيره عن عدي بن حاتم قال:((سألت رسول الله ﷺعن صيد البازي، فقال: ما أمسك عليك فكل))[585].

المثال الثاني من القياس المجمع عليه: قوله تعالى:﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ** ﴾[586]، قالوا دخل المحصنون قياسا[587]. قال القرطبي[588] في تفسير الآية: "ذكر الله تعالى في الآية النساء من حيث هن أهم، ورميهن بالفاحشة أشنع وأنكى للنفوس، وقذف الرجل داخل في حكم الآية بالمعنى، واجماع الأمة على ذلك"[589].

هذه الآية خطاب للمكلف، وإنما بدأ الله في الآية الكريمة بالمحصنات لبيان شناعة الفعل، والعادة أن المرأة هي أكثر قذفا، والخطاب عام يدخل فيه الرجل والمرأة، فأين القياس؟

المثال الثالث من القياس المجمع عليه: الآية (فإذا أحصن) فدخل الرجال قياسا عند الجمهور[590].

قال ابن العربي: "دخل الذكور تحت الإناث في قوله تعالى:﴿**فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ** ﴾[591]بعلة المملوكية، كما دخل الإماء تحت قولهﷺ: ((من أعتق شركا له في عبد))، بعلة سراية العتق، وتغليب حق الله تعالى فيه على حق الملك"[592].

وهذا فيه نظر فإن الخطاب موجه للمكلف وهو العبد، سواء أكان ذكرا أو أنثى.

585) رواه أبو داود في كتاب الضحايا، باب الصيد، والترمذي في الصيد، باب ما جاء في صيد البزاة، رقم 1493، وقال: "هذا الحديث لا نعرفه إلا من حديث مجالد عن الشعبي، ومجالد هو ابن سعيد بن عمير، قال الحافظ في التقريب: ليس بالقوي وقد تغير في آخر عمره".

586) [النور: 4].

587)ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج 873/2.

588) القرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر المفسر، مات سنة 671هـ بمصر، من مصنفاته:جامع أحكام القرآن، التذكار في أفضل الأذكار. ينظر: الديباج، ص 317.

589) القرطبي محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، مصر، ط 1، 1948، ج 12/ 172.

590) ابن عبد البر: لجامع البيان، ج 2/ 873.

591) [النساء: 25].

592) ابن العربي محمد بن عبد الله: أحكام القرآن، دار الفكر،بيروت، ج 406/1.

وتتبع هذه الجزئيات يطول وقد اختصر ابن القيم الطريق في كتابه اعلام الموقعين، فقال: "بعض هذه المسائل فيها نزاع، وبعضها لا يعرف فيها نزاع بين السلف، وقد رام بعض نفاة القياس ادخال هذه المسائل المجمع عليها في العموميات اللفظية...و هؤلاء إن أمكنهم ذلك في بعض المسائل، فلن يمكنهم في كثير من المواضع"[593].

هذا رأي اين القيم إلا أنه يحتاج إلى تحقيق وذلك بتتبع كل الجزئيات المسالة.

الدليل الثاني: خفاء النصوص وجلائها وبيانها

قال ابن حزم: "هذه مقدمة فاسدة والإحكام كلها جلية في ذاتها لأن الله تعالى قال لنبيه عليه السلام: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[594]، ولا يحل لمسلم أن يعتقد أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ بالبيان في جميع الدين فلم يفعل ولا بين، وهذا ما لا يجوز لمسلم أن يخطر بباله، فإذا لا شك في هذا ونوقن أنه عليه السلام قد بين الدين كله"[595].

فالدين كله بين وجميع أحكام الشريعة الإسلامية كلها جلية واضحة، وقد بينت رد ابن حزم بوضوح أكثر عند الحديث عن نظرية البيان والوضوح فليراجع هنالك.

الدليل الثالث: التشابه

يقرر ابن حزم أن الأشياء إذا كانت محدثة فهي تتشابه من بعض الوجوه وبعض الصفات، إلا أن هذا التشابه والتماثل لا يستلزم نفس الحكم، لأن الأشياء إذا كانت تتشابه من وجوه فهي تختلف من وجوه مما يترتب عنه اختلاف الحكم" [596].

---

593) ابن القيم: اعلام الموقعين 206/1.

594) [النحل: 44].

595) ابن حزم: الإحكام، ج 180/7.

596) ابن حزم: المصدر السابق، ج 193/7.

الدليل الرابع: الوقائع متجددة، وأن النصوص لا تستوعب كل شيء.

إن هذا الدليل من أقوى أدلة أصحاب القياس، إن الله بعث نبيه رحمة للعالمين وجعل شريعته صالحة لكل زمان ومكان، وأن الشريعة المحمدية باقية إلى قيام الساعة، ومن سنن الكون تجدد الوقائع والحوادث في حياة الأمة، ومن هنا قرر بعض الفقهاء، أن نصوص الشريعة لا تستوعب هذه الحوادث، مما يؤدي بنا إلى البحث عن مصدر جديد لمعالجة الوقائع المتجددة في حياة الأمة.

وقد ذكر هذا الدليل الجويني والسمعاني والسرخسي وغيرهم، بل بالغ بعضهم فقال: "ولا بعشر معشارها"، وقالوا: "والحاجة إلى القياس فوق الحاجة إلى النصوص"[597].

إن هذا الدليل الذي تمسك به بعض أصحاب القياس، أنكره بعض أصحاب القياس كالآمدي وابن تيمية وابن القيم.

الأمرالثاني: يرى ابن حزم أن هذا الكلام خطير جدا، قد يؤول بصاحبه إلى الكفر، وما يدل على فساد هذا الدليل، مجموعة من الأدلة، وقد ذكرت بعضها عند الحديث عن نظرية كمال الشريعة عند ابن حزم، ولكن أزيد الموضوع إيضاحا وبيانا.

يقول ﷻفي كتابه:﴿**مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ**﴾[598]، وقال تعالى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[599] وقال: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ [600]، يرى ابن القيم أن دلالة النصوص نوعان: حقيقة واضافية، فالحقيقية هي: التابعة لقصد المتكلم وارادته، وهذه الدلالة لا تختلف، أما الاضافية: فهي تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة قريحته وصفاء ذهنه، فهذه الدلالة تختلف بسبب تباين السامعين، ثم شرع في بيان ذلك بأدلة واضحة.

ولكن ابن حزم في مواجهة هذه الإشكالية التي طرحها أصحاب القياس لجأ إلى مبدأ التجريد، بمعنى أن كل نص شرعي سواء أكان النص قرآنيا أو نبويا يحول في فكر ابن حزم إلى قاعدة عامة، أو

597) ابن القيم: اعلام الموقعين، ج 33/1.

598) [الأنعام: 38].

599) [النحل: 44].

600) [المائدة: 3].

قاعدة كلية، تندرج تحتها العشرات بل المئات من الجزئيات، ومن هذا المنطلق فإن نصوص الشريعة السمحاء، تستوعب كل المستجدات والنوازل في حياة الأمة، وهذا ما يعطي للشريعة الإسلامية المرونة في التعامل مع الحوادث.

أمثلة على ذلك:

1-الآية: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ**﴾(601)، فالآية تدل على تحريم كل فاحشة وسواء كانت خفية أو ظاهرة.

2-الآية:﴿**وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**﴾(602)،فالآية دليل وجوب القصاص في كل جرح يمكن القصاص منه.

3-الآية:﴿**وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ**﴾(603)، فالآية تدل على وجوب نفقة الطفل وكسوته ونفقة مرضعته على كل وارث قريب أو بعيد.

4- قول الرسول ﷺ: ((كل مسكر حرام)) يشمل كل الأشربة المسكرة، سواء أكانت من العنب أم التفاح، أم الأرز أم الشعير أم غير ذلك(604).

5-قول الرسول ﷺ: ((كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل))(605) فهذا الحديث قاعدة في باب الشرط.

6-قول الرسول ﷺ: ((كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه))(606).

601) [الأعراف: 34].

602) [المائدة: 45].

603) [البقرة: 233].

604) رواه مسلم في الأشربة، باب بيان أن كل مسكرخمر.

605) رواه البخاري في البيوع، باب إذا اشترط شروطا في البيع لا تحل.

606) سبق تخريجه.

وقاعدة التجريد النصوص أشار لها ابن القيم قال: "إن ما لا تتناهى أفراده لا يمتنع أن يجعل أنواعا، فيحكم لكل نوع منها بحكم واحد، فتدخل الأفراد التي لا تتناهى تحت ذلك النوع"[607].

وقال ابن حزم: "وذلك مثل قول الله تعالى:﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُم**﴾[608] فدخل تحت هذا اللفظ ما لو تقصى لملئت منه أسفار عظيمة، من ذكر قطع الأعضاء عضوا عضوا، وكسرها عضوا عضوا، والجراحات جرحا جرحا، والضرب هيئة هيئة، وذكر أخذ الأموال، وسائر ما يقتضيه هذا المعنى"[609].

إن مبدأ التجريد الذي حاول ابن حزم تأسيسه وتأصيله، لم يكتب له البقاء مع الأسفالشديد، فضيعت الأمة خيرا عظيما.

المطلب الثاني: مناقشة أدلة ابن حزم

بعد مناقشة أدلة الجمهور، أشرع بعون الله في مناقشة أدلة ابن حزم، وقد قسمت هذا المطلب إلى فرعين:

- الفرع الأول: مناقشة الأدلة النقلية
- الفرع الثاني: مناقشة الأدلة العقلية

الفرع الأول: مناقشة الأدلة النقلية

استدل ابن حزم على إبطال القياس بالمنقول والمعقول، والملاحظ في هذه العملية قدرة ابن حزم على الاستشهاد. وسيبدأ الباحث في البداية بمناقشة أدلة ابن حزم النقلية، ثم يناقش بعد ذلك الأدلة العقلية.

607) ابن حزم: الاحكام، ج 333/1.

608) [البقرة: 194].

609) ابن حزم: الإحكام، ج 4/8.

أولا: من القرآن الكريم

1 . الآية: ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللّهُ**﴾[610]، وقد اعترض المثبتون للقياس على هذه الآية بجملة من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: إن الحكم بالقياس هو حكم بما أنزل الله، والقرآن والسنة دلتا على القياس قال تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الأَبْصَار**﴾[611]، وقال كذلك: ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ** ﴾[612].

قال ابن السمعاني: "وأما تعلقهم بالآيات التي ذكروها فليس في شيء منها دليل على ما قالوه، ويقال لهم: لما قلتم إن الحكم بالقياس حكم بخلاف ما أنزل الله، أو تقدم بين يدي الله ورسوله، أو فيه اتباع ما ليس لنا علم به، فإن الدلائل القطعية قد قامت على صحة القياس، وهو في الحقيقة رد إلى الكتاب والسنة، فالحكم به حكم بما أنزل الله ﷻ، ورد إلى الله والرسول، واتباع ما لنا به علم، لأن القياس صار دليلا بطريق موجب للعلم"[613].

الاعتراض الثاني: إن من شروط القياس أن يكون حكم الأصل ثابتا بالكتاب أو السنة، فيكون العمل بالقياس عمل بما هو مستنبط من المنزل[614].

الاعتراض الثالث: إن انكار القياس حكم بغير ما أنزل الله، وإلا فاذكروا الدليل المنزل بتحريمه، وهذا رد الباجي[615].

2 . الآية:﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ**[616]﴾والاعتراض هنا، قالوا إن نصوص القرآن والسنة تدل على حجية القياس، فالعمل بالقياس هو رد إلى الله ورسوله[617].

610) [المائدة: 49].

611) [الحشر: 2].

612) [الحشر:7].

613) ابن السمعاني: قواطع الأدلة، ج 65/4، وانظر احكام الفصول، ج 610/2، اتحاف ذوي البصائر، ج 139/7.

614) الباجي: احكام الفصول، ج 610/2.

615) الباجي: المصدر السابق، ج 610/2.

616 -النساء، 59

617) النملة: اتحاف ذوي البصائر، ج 140/7.

3 . الآية: ﴿ **اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء**﴾[618]. ووجه الاعتراض، قال الباجي: "إن اتباعنا للقياس إنما هو رد للقرآن والسنة واجماع الأمة بتصحيحه، والحكم به اتباع لما أنزل إلينا"[619].

وقد اعترض الجمهور باعتراضات أخرى أعرضت عن ذكرها، ولكن ما يجب تقريره أن الأدلة القرآنية التي ساقها ابن حزم لا تقوى على ابطال القياس، بل هي عموميات تدل على وجوب العمل بالكتاب والسنة، فإذا كانت هذه الأدلة تبطل القياس فهي كذلك تبطل الدليل (وهو من الأدلة عند ابن حزم).

ثانيا: من السنة ما ورد من الأحاديث في ذم الرأي.

اعترض المثبتون للقياس على الأحاديث الواردة في ذم الرأي والقياس، فقالوا:

الاعتراض الأول: المراد بها هو الرأي في مقابل النص.

الاعتراض الثاني: قال السرخسي: "وإنما أراد به اعمال الرأي للعمل به في الأحكام، فإن إعمال الرأي للوقوف على معنى النص، من حيث اللسان فقه مستقيم، ويكون العمل به عملا بالنص لا بالرأي. وبيان هذا فيما اختلف فيه ابن عباس وزيد رضي الله عنهم في زوج وأبوين، فقال ابن عباس: للأم ثلث جميع المال، فإن الله تعالى قال: ﴿**فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ** [620]﴾ والمفهوم من اطلاق هذه العبارة ثلث جميع المال، وقال زيد: للأم ثلث ما بقي، لأن في لآية بيان أن ثلث ما ورثه الإخوان، فإنه قال: ﴿ **وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ** ﴾، وميراث الأبوين هو الباقي بعد نصيب الزوج، فلأمه ثلث ذلك، وهذا ونحوه عمل بالكتاب لا بالرأي فيكون مستقيما"[621].

618) [الأعراف: 03].

619) الباجي: احكام الفصول، ج 611/2.

620–النساء:11

621) السرخسي: أصول السرخسي، ج 121/2

الاعتراض الثالث: إن هذه الأحاديث محمولة على القياس الفاسد الوضع المخالف للنص، إذ من شروط القياس ألا يخالف النص الصريح جمعا بين الأدلة[622].

الاعتراض الرابع: إن الأحاديث التي تناولت ذم الرأي والقياس ضعيفة لا تقوم بها الحجة، قال السمعاني: "على أنه ليس في تلك الأخبار خبر ثابت غير خبر عبد الله بن عمرو في قبض العلم، فأما سائر الأخبار فلا يعرف، ولا نقل في كتاب يوثق به، فلا يجوز التعويل عليها"[623]. وقال الباجي: "لا يصح الاحتجاج بها"[624].

الاعتراض الخامس: إن ما نقل من ذم الرأي والقياس في الأحاديث، إنما هو الرأي قبل طلب السنن، وعندنا يجب طلب حكم الحادثة من الكتاب أولا ثم من السنة، ثم يصير إلى القياس[625].

الاعتراض السادس: لا تصح أن تعارض بها الأخبار التي رويناها لأن أكثرها مما أتفق الإمامان على تخريجها في الصحيح، وذكر بعضها مالك في الموطأ[626].

المناقشة: إن تتبع ما استدل به الامام ابن حزم من السنة على ابطال القياس هي:

1-إما أحاديث صحيحة غير صريحة في ابطال القياس، بل في بعض الحالات يتعسف بالاحتجاج بها.

2-وإما أحاديث ضعيفة صريحة في ابطال القياس، وما كان هكذا فلا يقوى على ابطال القياس.

ثالثا: آثار الصحابة والتابعين:

ترتكز مناقشة أصحاب القياس للآثار التي ساقها ابن حزم على:

622) أنظر: رفع النقاب ج 381/5، نهاية السول، ج 120/4.

623) السمعاني: قواطع الأدلة، ج 52/4.

624) الباجي: أحكام الفصول، ج 617/2.

625) السمعاني: قواطع الأدلة، ج 51/4.

626) الباجي: أحكام الفصول، ج 617/2.

الاعتراض الأول: الطعن في الروايات، بأنها غير صحيحة.

الاعتراض الثاني: محاولة الجمع بين الروايات، قالوا ثبتت الروايات عن الصحابة والتابعين بالاحتجاج بالقياس، وثبتت روايات أخرى عنهم إبطال القياس وانكاره، قالوا فالواجب التوفيق بين الروايات، قال القرافي: "فلا بد من التوفيق، وذلك بأن تصرف الروايات المانعة من القياس إلى بعض أنواعه، وذلك حق، لأن العمل بالقياس لا يجوز عندنا إلا بشرائط مخصوصة"[627].

الاعتراض الثالث: أن ما نقل عن الصحابةمن انكار القياس، فالمراد به الرد على من يلجأ إلى القياس قبل البحث عن النصوص.

الاعتراض الرابع: وأما إنكار الصحابة وذمهم للقياس فالمراد به القياس المقدم على النص، أو القياس الصادر عن جاهل، أو من ليس له رتبة الاجتهاد، أو ما ليس له أصل يشهد له[628].

مناقشة الاعتراضات:

إن الاعتراضات التي ذكرها أصحاب القياس لا يمكن التسليم لها كليا، بل البعض فيه نظر للأسباب الآتية:أنها ليست كلها ضعيفة، بعضها صحيح وصريح وقد صححها غير واحد من الحفاظ، كابن حجر وغيره.

مناقشة ابن حزم: والذي يظهر للباحث- والله أعلم- جمعا بين ما ثبت من الروايات أن الصحابة استعملوا القياس، وفي المقابل نهوا عن استعمال القياس، وبما أنه لا يمكن أن يأمروا بشيء وينهوا عنه في نفس الوقت، فدل على:

1- أن القياس الذي استعمله الصحابة ليس القياس الذي نهوا عنه.
2- أن الصحابة لم يكثروا من استعمال القياس، بل لجأوا إليه عند الضرورة، خلافا لمنهج المتأخرين الذين قدموا القياس على النص، بل جعلوا القياس أصلا والنص فرعا.

627) القرافي: نفائس الأصول شرح المحصول، ج 3137/7، احكام الفصول، ج 619/2، الواضح في أصول الفقه، ج 332/5.

628) اتحاف ذوي البصائر، ج 101/7، نبراس العقول ص110، جامع بيان العلم، ج 891/2.

رابعا: الإجماع:

وأما الإجماع الذي نقله ابن حزم على ابطال القياس فقد أنكره ابن تيمية، قال: "فمن أدعى اجماعهم على ترك العمل بالرأي والقياس فقد غلط"[629].

إن الإجماع الذي نقله المثبتون والنفاةإجماع فاسد، كيف يكون الأمر الواحد حقا وباطلا في زمن واحد في مكان واحد، ولذا فإنه لم يثبت في مسالة القياس اجماع لا على مشروعيته ولا على نفيه.

مناقشة الدليل الخامس: الاتباع

أجاب الباجي رحمه الله على هذا الدليل فقال:"إنما نخبر عن ذلك كله بإخبار الله لنا به، إذا دلنا على صحة القياس، وتعبدنا به وأمرنا أن نحكم بموجبه، وجعل العلة التي نستدل بها علامة لنا على الحكم، من تحليل أو تحريم، فكل قائس على الوجه الذي أبيح له القياس، يخبر عن الله تعالى بما جعل له من الأدلة على الحكم، وأمره بالاقتداء بها ،كما يخبر عن الله تعالى بما ظهر على لسان رسول الله ﷺمن السنن التي أمر باتباعه فيها، ومن أفعاله التي جعلها علامة على إباحة الفعل لنا أو إطلاقه أو على وجوبه"[630].

إن ما ذكره الإمام الباجي في معرض مناقشة دليل النفاة فيه نظر لأن النفاة تقول إن الله لم يخبرنا عن القياس، ولم يدل دليل على صحة القياس، ومن أين جاء الباجي بهذه الأدلة، إذ لو وجدت الأدلة الصحيحة الصريحة على مشروعية القياس لما برز هذا الخلاف.

ثانيا: والأمر الثاني كيف نجعل القائس بمنزلة الرسول ﷺالمخبر عن ربه، فيكون قول القائس بمنزلة ما نقل عن النبي ﷺ.

629) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 199/19.

630) الباجي: أحكام الفصول، ج 642/2.

مناقشة الدليل السادس: مرتبة العفو

هل كل ما سكت عنه الشارع الحكيم يكون عفوا عن الأمة، بل استقراء الجزئيات الفقهية نجد أن الوحي يسكت عنه أشياء، ولكن لابد من حلها ومعرفة حكم الله فيها، ومن أمثلة ذلك العول.

النتائج

إن أهم النتائج التي توصل الباحث إليها من خلال دراسة موقف ابن حزم من القياس هي:

1. تعظيم النص القرآني والنبوي وتقديسه.

2. لا يجوز تقديم القياس بأنواعه على النص النبوي

3. إن ابن حزم لا ينكر جميع أنواع الأقيسة، بل نوعا محددا من القياس، وتفصيل ذلك:

4. العلة المنصوصة: لا ينكر ابن حزم القياس إذا كانت علته منصوصة، ولكن لا يسميه قياسا بل هو العمل بعموم النص، ولم ينفرد ابن حزم بهذا لرأي، بل قال به غير واحد من أهل العلم، قال ابن تيمية: "قد سمى ابن عقيل العلة المنصوصة كقوله ﷺ: ((إنها من الطوافين والطوافات))، استدلالا وجعله عندنا وعند جماعة من الفقهاء ليس بالقياس، وعند آخرين قياس، وقال ابن حمدان: هذا الطواف يشمل كل طائف فغنينا بالعموم من صاحب الشرع عن أن يعلق الحكم على قياس مستنبط"[631].

وقال ابن فورك: "إن الأخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا إنما هو استمساك بنص صاحب الشرع"[632].

5 . قياس التنبيه أو قياس الأولى أو فحوى الخطاب: ذهب ابن حزم إلى أن قياس التنبيه ليس قياسا بل هو من قبيل العمل بالنص، لأنه يفهم قصد المتكلم بعرف اللغة، ولم ينفرد ابن حزم بهذا

---

631) آل تيمية: المسودة،ص392.

632) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 882/2.

الرأي، بل عزاه ابن تيمية إلى الحنفية والمالكية والحنابلة، وذهب أكثر الشافعية وأبو الحسن الخرزيوأبو الخطاب وأبو محمد البغدادي وابن أبي موسى من الحنابلة إلى أنه ليس بقياس(633)، بل عزاه الباجي إلى جمهور المتكلمين والفقهاء من المالكية وغيرهم، وبه قال القاضي أبو محمد، وذهب الشافعي وأبو تمام البصري(634) وغيرهما إلى أنه قياس جلي(635).

6 . القياس الجلي أو إلغاء الفارق: ذهب ابن حزم إلى أنه ليس قياسا وإنما من قبيل العمل بالنص، ولم ينفرد به، قال الطوفي(636): "قد اختلف الأصوليون هل يسمى قياسا أم لا؟ وذلك لأن القياس هو اعتبار الشيء بغيره، أو الجمع بين الشيئين بالقصد الأولو هو يتحقق في بيان علة الأصل ووجودها في الفرع. وأما إلغاء الفارق فليس ذلك موجودا فيه بالقصد الأول، إنما الموجود فيه إلغاء الفارق، وأما الجمع بين الأصل والفرع فإنما يحصل فيه بالقصد الثاني"(637).

7 . القياس القطعي: ذهب ابن حزم إلى أن القياس القطعي هو عمل بعموم النص أو الإجماع، وذلك أن القياس يكون قطعيا إذا كانت العلة في الفرع أظهر من الأصل، أو إذا كانت العلة منصوصا عليها، فهذا عند الإمام ابن حزم يعتبر عملا بعموم النص، وأما إذا كانت العلة مجمعا عليها فهو عمل بالإجماع، وليس بالقياس.

8 . إن ابن حزم لا ينكر القياس إذا كان في نوع واحد، أو في جنس واحد إذا وجد التماثل أو التشابه، قال:"وأما القياس الذي ننكره، فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم في نوع أخر قد نص فيه"(638).

---

633) آل تيمية: المسودة،ص347، 389.

634) أبو تمام البصري: علي بن محمد بن أحمد، من أصحاب الأبهري، كان جيد النظر، حاذقا بالأصول،من مصنفاته كتاب الخلاف الكبير وكتاب في أصول الفقه. ينظر: ترتيب المدارك، ج 605/2، والديباج المذهب، ص199.

635) الباجي: إحكام الفصول، 514/2، وشرح مختصر الروضة للطوفي، ج 351/3.

636) الطوفي: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري، فقيه حنبلي يتشيع، من مصنفاته: مختصر الروضة والرياض النواظر في الأشباه والنظائر... توفي سنة 716هـ. ينظر: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، ج 366/2.

637) شرح مختصر الروضة للطوفي، 353/3.

638) ابن حزم: الاحكام في أصول الأحكام، ج 467/2.

9. بدأ ظهور عملية الاسراف في استعمال القياس مع نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس، إذ كان القياس عند المتقدمين لا يلجأ إليه الفقيه إلا عند الضرورة.

الباب الثاني

موقف ابن حزم من العلة والتعليل

عرفنا في الباب الأول موقف ابن حزم من القياس، أما هذا الباب فسيخصص لبيان موقفه من العلة والتعليل، وإذا كان ابن حزم ينكر القياس، والعلة ركن جوهري في العملية، فهل ينتج عنه أن ابن حزم ينكر التعليل.

ومن أجل معرفة موقف ابن حزم من العلة والتعليل، قسمت الباب إلى فصلين: الفصل الأول هو فصل مفاهيمي، قمت بتعريف العلة وبيان شروطها ومسالكها.

وأما الفصل الثاني فبينت موقف ابن حزم من العلة والتعليل، مع بيان الجذور التاريخية للعلة، وهل التعليل أمر محدث لم يعرفه السلف.

الفصل الأول:

المفاهيم

تناولت فيه المفاهيم العامة للعلة والتعليل، والغرض منه بيان وايضاح معنى العلة، ولذا قسمته إلى مبحثين، ففي المبحث الأول قمت بتعريف العلة والتعليل، فبينت معنى المصطلحين عند الجمهور وعند ابن حزم.

وأما المبحث الثاني فخصصته لبيان أقسام العلة وشروطها ومسالكها، وقد راعيت الايجاز والاختصار فيه.

المبحث الأول:

تعريف العلة والتعليل والمصطلحات ذات الصلة

إن تحديد معنى المصطلح والاتفاق على مدلوله يعتبر سببا أساسيا في القضاء على الخلاف، وقد تنبه لهذه المسألة الإمام بن حزم في كتابه ((الإحكام)) فعقد فصلا كاملا في المقدمة بين فيه معنى العديد من المصطلحات الأصولية والفقهية، وبما أن هذه الدراسة خاصة بابن حزم فإننا سنسلك نفس المنهج الذي سلكه، ولذا قمت بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، ففي المطلب الأول قمتبتعريف العلة والتعليل.

وأما المطلب الثاني فهو لبيان معنى بعض الاصطلاحات ذات الصلة بالموضوع، قد أطلق عليها بعض أهل العلم معنى العلة فالتبست على البعض.

المطلب الأول: تعريف العلة والتعليل

إن الباحث عن تعريف العلة عند الأصوليين والمناطقة يتيه في زخم التعريفات المنثورة في كتب الأصول، ويحتار في اختيار تعريف لكثرة الردود والطعون المنصبة على أي تعريفها، مما انعكس سلبا على حجية العلة والتعليل.

الفرع الأول تعريف العلة

العلة لغة: جاء في لسان العرب:"العل والعلل الشربة الثانية، وقيل الشرب بعد الشرب تباعا، وعله يعله ويعله إذا سقاه السقية الثانية، وقال ابن الأعرابي(639): عل الرجل يعل من المرض، والعلة: المرض، عل يعل واعتل أي مرض فهو عليل"(640).

والعلة: الحدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعت عن شغله الأول وهذا علة لهذا: أي سبب(641).

العلة عند المناطقة: هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، كانتقال الذهن من النار التي هي المؤثر إلى الدخان الذي هو الأثر(642).

العلة عند الأصوليين: اختلفت عبارة الأصوليين في تعريف العلة وتضاربت، ومن بين أهم هذه التعريفات:

---

639) ابن الأعرابي: محمد بن زياد،انتهى إليه في زمانه علم اللغة والحفظ، قال الذهبي:"له مصنفات كثيرة، وكان صاحب سنة واتباع"، مات سنة 231هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 688/10.

640) ابن منظور: لسان العرب، 4/ 3078/34.

641) ابن منظور: لسان العرب، 3080/34/4.

642) الجرجاني علي بن محمد: التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة،ص130.

1 . التعريف الأول: "العلة هي المعرف للحكم".قال الشوكاني: "قاله الصيرفي[643]وأبو زيد من الحنفية وحكاه سليم الرازي[644]في التقريب عن بعض الحكماء واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج"[645]، وقال الباجي: "إن العلل الشرعية ليست بعلل في الحقيقة، وإنما هي علامات وأمارات بالمواضعة"[646].

وأصحاب هذا التعريف يجعلون العلة بهذا المعنى علما على الحكم، فمتى وجد المعنى المعلل به عرف الحكم.

2 . التعريف الثاني: "العلة هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته"[647]. واختاره الإمام الغزالي وسليم الرازي، وقال الصفي الهندي: "وهو قريب لابأس به"[648].

قال الغزالي: "والعلة في الأصل عبارة عما يتأثر به المحل بوجوده ولذلك سمي المرض علة، وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق"[649].

3 . التعريف الثالث: "العلة هي الباعث على التشريع"، وهو ما ذهب إليه الآمدي وابن الحاجب[650]، وصدر الشريعة[651]، والغزالي في المستصفى.

643) الصيرفي: محمد بن عبد الله أبو بكر الإمام الجليل، الأصولي تفقه على ابن سريج، وكان يقال: "إنه أعلم خلق الله تعالى بالأصول بعد الشافعي"، من تصانيفه: شرح الرسالة،كتاب في الإجماع، توفي سنة 330هـ. ينظر: طبقات الشافعية، ج 186/3.

644) سليم الرازي: ابن سليم الشافعي، سكن الشام مرابطا ناشرا للعلم، من مصنفاته التفسير الكبير، مات غرقا سنة447هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ج 645/17.

645) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 871/2.

646) الباجي: إحكام الفصول، ص636.

647) ينظر المنهاج، ص149،شرح كوكب المنير، ج 93/3، شرح المنهاج للأسنوي، ج 37/3، نشر البنود، ج 129/2.

648) البحر المحيط، ج 112/5،والأسنوي على المنهاج، ج 39/3.

649) الغزالي محمد: شفاء الغليل، تحقيق حمد الكبيسي، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ط 1، 1971، ص20.

650) الآمدي، ج 186/3، مختصر المنتهى، ج 213/2، البحرالمحيط، ج 5/ 112، الأسنوي على المنهاج، ج 39/3، الإبهاج شرح المنهاج، ج 37/3، إرشاد الفحول، ج 871/2.

651) شلبي محمد مصطفى: تعليل الإحكام، مطبعة الأزهر، مصر، 1947، ص114.

4 . تعريف الرابع: قال الشاطبي: "وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي"(652)، إذن فالمشقة عند الشاطبي علة في إباحة القصر والفطر في السفر.

أما ما يسميه الأصوليون بالعلة فالشاطبي يسميه سببا، يقول:"السبب ما وضع شرعا لحكم الحكمة يقتضيها ذلك، كما كان حصول النصاب سببا في وجوب الزكاة، والزوال سببا في الصلاة، والعقود أسبابا في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك"(653).

5 . التعريف الخامس: قال ابن حزم: "العلة هي اسم لكل صفة توجب أمر ما إيجابا ضروريا، والعلة لا تفارق المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد، الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا، وليس أحدهما قبل الثاني أصلا ولا بعده"(654).

وقد بين الأستاذ شلبي في دراسته حول العلة، أن أهل الاصطلاح أطلقوا مصطلح العلة على ثلاث معان:

الأمر الأول: هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها...

الأمر الثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مفسدة، كالذي يترتب على تحريم الزنا والقتل وشرع الحد والقصاص من حفظ النفوس والأنساب.

الأمر الثالث: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد.

قال: "فإنه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة، فيقال علة نقل الملك وإباحة الانتفاع في البيع، هو الإيجاب والقبول أو ما فيه من نفع أو دفع الحرج والضيق والمشقة...ولكن أهل الاصطلاح

652) الشاطبي إبراهيم بن موسى: الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1975، ج 260/1.

653) الشاطبي: الموافقات، م س، ج 260/1.

654) ابن حزم: الإحكام، ج 109/8.

فيما بعد خصوا الأوصاف باسم العلة....وسموا العلة على الحقيقة وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة، أو مقصد الشارع من التشريع، وبعضهم أطلق عليه لفظة الحكمة، كما أنهم قالوا إنه العلة الغائية"[655].

والذي استقر عليه الاصطلاح والعمل عند المتأخرين هو المعنى الثالث، وهو المتبادر إلى الذهن اليوم، وإن كان قد يقع الخلط أحيانا بين المعنى الثاني والثالث عند بعض أهل العلم.

والعلة عند الفلاسفة: هو ما يحتاج إليه الشيء في حقيقته أو وجوده.

وقسم الفلاسفة العلة إلى أربعة أقسام، وهي:

1 . علة صورية: وهي جزء الشيء الذي يجب عند حصول الشيء، وهي ماهية الشيء وشكله، ومجموع الخصائص التي يتم بها كماله، كشكل التمثال وما هو عليه.

2 . علة مادية: وهي الجزء الذي لا يجب عند حصوله الشيء، بل امكان حصوله وهي المادة، كحجر الرخام، فهو العلة المادية للتمثال.

3 . علة فاعلية: وهي التي تكون سببا لحصول شيء آخر، أو ما تكون مؤثرة في المعلول موجدة له.

4 . علة غائية: وهي لأجلها وجد الشيء[656].

الفرع الثاني: تعريف التعليل

لغة: هو إظهار علة الشيء، يقال علل الشيء إذا بين علته وأثبته بالدليل، فهو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر.

655) شلبي مصطفى: تعليل الإحكام، ص 13.

656)المناوي محمد عبد الرؤوف: التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1990،ص523، التهانوي محمد علي، كشافاصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج ورفيق العجم، دار العلوم، بيروت، ط 1، 1996م، ج 2/ 1209، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج 113/2.

التعريف المنطقي: هو تبيين علة الشيء، ويطلق أيضا على ما يستدل فيه من العلة على المعلول، ويسمى برهانا لميا[657].

التعريف الأصولي: عرفه ابن حزم فقال: "هو أن يستخرج المفتي علة الحكم الذي جاء به النص"[658]. وقال: "هو اجراء صفة الأصل في فروعه"[659].

أما السرخسي فعرفه بقوله: "التعليل هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع"[660].

وقد بين الأستاذ يوسف حامد العالم أن الأصوليين أطلقوا مصطلح التعليل على معنيين:

1 . بيان أن احكام الله وضعت لتحيق مصالح العباد في العاجل والآجل، أي معللة برعاية المصالح.

2 . ويراد به بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها واستخراجها[661].

المطلب الثاني

مصطلحات ذات صلة بالعلة

ذهب بعض الأصوليين إلى أن للعلة أسماء آخرى، وهي السبب والإشارة والباعث والمعنى والحامل والموجب وغيرها، قال صاحب المقترح: "للعلة أسماء في الاصطلاح وهي: السبب، الإشارة، الداعي، المستدعي، الباعث، والحامل والمناط والدليل، والمقتضي والموجب والمؤثر وزاد بعضهم المعنى"[662].

---

657) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 489/1.

658) ابن حزم: الصادع، ص 386.

659) ابن حزم: الإحكام، ج 115/8.

660) السرخسي: أصول السرخسي، ج 159/2.

661) العالم يوسف حامد: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، ط 2، 1994، ص131.

662) الزركشي: البحر المحيط،ج 115/5.

وأشار ابن حزم في كتابه ((الإحكام)) إلى أربعة مصطلحات: وهي السبب والغرض والعلامة والمعنى فقط[663]،وأن هذه المصطلحات مختلفة ومتغايرة، وأن كل مصطلح يدل على معنى خاص به، قال: "إن الفرق بين العلة والسبب وبين العلامة والغرض فروق ظاهرة لائحة واضحة"[664].

سأحاول أن أوضح الأمر قليلا:

الفرع الأول: السبب:

التعريف لغوي: استعمل العرب السبب في معاني عدة منها:

1. كل شيء اتوصل به إلى غيره.
2. المودة، قال تعالى: ﴿**وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَاب**﴾[665]،قال ابن عباس: المودة
3. المنازل
4. اعتلاق قرابة
5. مراقي السماء
6. الباب، قال تعالى: ﴿**لَّعَلِّي أَبْلُغُ الأَسْبَاب} 36 {أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ** ﴾[666]
7. الحبل، قال تعالى: ﴿**فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاء**﴾[667].
8. الطريق، قال تعالى، ﴿**فَأَتْبَعَ سَبَبًا**﴾[668][669].

663) ابن حزم: الإحكام، ج 99/8.

664) ابن حزم: الإحكام، ج 99/8.

665) [البقرة: 166

666) [غافر: 36-37].

667) [الحج: 15].

668) [الكهف: 85].

669) انظر ابن منظور، لسان العرب، 1911/22/3، والجواهري، الصحاح، ج 145/1،والطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1988.

التعريف الأصولي

اختلفت عبارة الأصوليين في تعريف السبب وذلك لارتباطه بالمباحث الكلامية ومن أهم هذه التعريفات:

1 . عرفه ابن حزم: "فهو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله"[670].كالغضب أدى إلى الانتصار، فالغضب سبب الانتصار.

2 . قال الزركشي: "هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الشرع على كونه معرفا للحكم الشرعي"[671]. وعزاه للأكثرين.

3 . قال الشوكاني: "هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم، أي يستلزم وجوده وجوده"[672].

التعريف الفقهي

أطلق الفقهاء مصطلح السبب على معاني عدة وهي:

1. ما يقابل المباشرة،ومنه قول الفقهاء: إذا اجتمع السبب والمباشرة غلب المباشرة، كحفر البئر مع التردية.
2. علة العلة: كالرمي يسمى سببا للقتل.
3. العلة بدون شرطها: كالنصاب بدون الحول يسمى سببا لوجوب الزكاة.
4. العلة الشرعية: وهي المجموع المركب من المقتضى والشرط وانتفاء المانع، ووجود الأهل والمحل يسمى السبب[673].

670) ابن حزم: الإحكام، ج 100/8.

671) الزركشي: البحر المحيط، ج 306/1.

672) الشوكاني: ارشاد الفحول، ج 75/1.

673) الزركشي: البحر المحيط،ج 307/1.

التعريف الفلسفي:

هو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو وجوده، وترادفه العلة[674].

الفرع الثاني: الغرض

لغة: هو الهدف الذي ينصب فيرمى فيه، والجمع أغراض ...وغرضه كذا أي حاجته وبغيته، وفهمت غرضك أي قصدك[675].

اصطلاحا: عرفه ابن حزم: "هو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده بفعله، وهو بعد الفعل ضرورة". إن الغرض من الانتصار هو إطفاء الغضب وإزالته، والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض من الانتصار[676].

أو هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، ويسمى علة غائية[677].

الفرع الثالث: العلامة

لغة: هي السمة[678].

اصطلاحا: عرفها ابن حزم: "العلامة هي صفة يتفق عليها الإنسانان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه"[679].

وهنالك من عرفها فقال:"هي ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه إلا من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشيء، فتباين الشرط والعلة والسبب"[680].

674) التهانوي: كشاف مصطلحات الفنون، ج 924/1.

675) ابن منظور: لسان العرب 3242/36/5.

676) ابن حزم: الإحكام، ج 100/8.

677) التهانوي: كشاف مصطلحات الفنون، ج 1249/2)، وصليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج 127/2.

678) ابن منظور: لسان العرب،3084/36/5.

679) ابن حزم: الإحكام،ج 100/8.

680) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1206/2.

الفرع الرابع: المعنى

لغة: المقصود سواء قصد أو لا، فهو إما مصدر بمعنى المفعول، أو مخفف معني اسم مفعول كمرمي، نقل في اصطلاح النحاة إلى ما يقصد بشيء نقل العام إلى الخاص[681].

اصطلاحا: عرفه ابن حزم: "المعنى تفسير اللفظ، مثل أن يقول قائل ما معنى الحرام، فنقول له هو كل ما لا يحل فعله، أو يقول ما معنى الفرض فيقول: هو كل ما لا يحل تركه...وهذا وما أشبهه هو المعاني"[682].

وأما جمهور أهل العلم فقد عرفوا المعاني بالمقاصد، فيقولون: شرع هذا الحكم لهذا المعنى أي المعنى المصلحي والمقاصدي لهذا الحكم، وهو كثير في كلامهم، ولذا قال الشيخ طاهر بن عاشور في تعريف المقاصد: "هي المعاني والحكم..."[683]، إلا أن ابن حزم اعتبر قولهم هذا شغبا.

ويلاحظ أن ابن حزم في تعريفه الاصطلاحي للمعنى أنه نقل المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، ولذا كان يجب عليه في هذه القضية أن يخفف من حدة الرد، لأن المسألة اصطلاحية.

الفرع الخامس: الحكمة

ولكن هنالك مصطلح آخر لم يشر له ابن حزم ذو صلة بالموضوع، وهو مصطلح الحكمة، ولذا سأقوم بتعريف الحكمة تعريفا موجزا.

الحكمة: يطلق مصطلح الحكمة على أمرين:

الأول: الأمر الذي لأجله جعل الوصف الظاهر علة كالمشقة بالنسبة للسفر فإنها أمر مناسب لشرع القصر، واختلاط الأسباب بالنسبة إلى الزنا، فإنه أمر مناسب لشرعية الحد.

681) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1600/2.

682) ابن حزم: الإحكام، ج 101/8.

683) ابنعاشور محمد الطاهر: مقاصد الشريعة، الشركة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

الثاني: ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة، كدفع مفسدة اختلاط الأنساب أو تحصيل مصلحة حفظ الأنساب بالنسبة لتحريم الزنا و وجوب الحد[684].

هذا هو موقف ابن حزم من هذه المصطلحات فهي متباينة وأن مسمياتها مختلفة الحدود، ويذهب رحمه الله إلى عدم جواز الخلط بين المصطلحات يقول: "وجب أن يطلق على كل واحد منها اسم غير الاسم الذي غيره منها، ليقع الفهم واضحا، ولئلا تختلط فيسمى بعضها باسم آخر منها، فيوجب ذلك وضع معنى في غير موضعه، فتبطل الحقائق"[685].

وبعد دراسة تعريف ابن حزم العلة والتعليل والمصطلحات ذات صلة بالعلة، نستخلص أن ابن حزم . رحمه الله . من العلماء الأوائل الذين فطنوا إلى غموض هذا المصطلح، والذي استمر إلى عصر الرازي والآمدي.

قال ابن حزم: "الأصل في كل بلاء وعداء وتخليط وفساد: اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معان كثيرة فيخبر المخبر بهذا الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيجعله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر فيقع البلاء والإشكال"[686].

وممن تنبه لغموض مصطلح العلة بعد ابن حزم الإمام الغزالي قال: "منشأ تخبط الناس فهذه المسألة وسبب غموضها، أنهم تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة، وأن العلة الشرعية تسمى علة بأي اعتبار، وقد أطلق الناس اسم العلة باعتبارات مختلفة ولم يشعروا بها ثم تنازعوا"[687].

684) شلبي: تعليل الإحكام، ص61.
685) ابن حزم: المصدر السابق، ج 101/8.
686) الغزالي: المستصفى، ج 718/3.
687) الغزالي: شفاء الغليل، ص515

وقال: "جواز اضافة الحكم الواحد عقلا إلى علتين ينبني على درك حد العلة وحقيقتها، وما هو المراد من اطلاقها في لسان الفقهاء، فقد أطلق الفقهاء اسم العلة على ثلاثة معان متباينة، ومن لم يعرف تباينها اشتبه عليه معظم أحكام العلل"[688].

وما يبين لنا غموض مصطلح العلة:

- وجود عدد كبير من التعريفات للعلة.
- إطلاق مصطلح العلة على مصطلحات أخرى مثل: السبب، الحكمة وغيرها.

688) الغزالي: شفاء الغليل، ص515

المبحث الثاني

أقسام العلة وشروطها ومسالكها

قسمت هذا المبحث إلى ثلاث مطالب، ففي المطلب الأول فهو لبيان أقسام العلة، وأما المبحث الثاني فهو لبيان شروط العلة، وأما المبحث الثالث فهو للحديث عن مسالك العلة.

وما ينبغي أن أشير إليه أن ابن حزم لم يتطرق في كتبه إلى أقسام العلة ولا إلى شروطها ولا إلى مسالكها، وإنما كرس أبحاثه لبيان موقفه من العلة والتعليل، كما فعل في كتابه الإحكام أو في كتابه الصادع.

المطلب الأول: أقسام العلة

قسم الأصوليون العلة إلى أقسام عدة لاعتبارات كثيرة، ومن أهم هذه التقسيمات:

الفرع الأول: تقسيم العلة من حيث موقعها من الحكم الذي كانت علته

العلة بهذا الاعتبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولها: أن تكون العلة التي تثبت في محل هي نفس ذلك المحل الذي ثبتت فيه.

ويمثل لذلك: بتعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما: جوهري الأثمان، أو بثمنيتها، بحسب الخلقة، بمعنى: أنهما مخلوقان للثمنية.

ثانيها: أن تكون العلة جزءا من ماهية ذلك المحل الذي بنيت منه، ومثلوا لذلك: بتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة، فإن عقد المعاوضة جزء من محل الحكم وهو البيع.

ثالثها: ألا تكون العلة نفس المحل ولا جزءا منه، بل هي خارجة عن ماهية الحكم[689].

الفرع الثاني: تقسيم العلة من حيث: نسبتها إلى المكلف وعدمها

تنقسم العلة من حيث نسبتها إلى المكلفين، إلى قسمين:

الأول: علة تكون من فعل المكلفين، ويمثل لها: بالقتل الموجب للقصاص، والشرب الموجب للحد في الخمر وغير ذلك.

الثاني: علة لا تكون من فعل المكلفين: وذلك كالبكارة التي جعلها الشافعية علة في ثبوت ولاية الإجبار في النكاح[690].

الفرع الثالث: تقسيم العلة من حيث لزوم الوصف للموصوف وعدمه.

وتنقسم إلى قسمين:

الأول: أن يكون الوصف المعلل به لازما للموصوف غير متجدد، وذلك كما في تعليل تحريم الربا في البر بكونه مطعوما، فإن الطعم لازم للموصوف غير متجدد فيه.

الثاني: أن يكون الوصف غير لازم للموصوف بل هو متجدد فيه، وهذا المتجدد: إما أن يكون ضروريا، ويثبت ذلك إما بمقتضى الخلقة والطبيعة، كالبكارة لولاية الإجبار، وهذا ما يسمى "الوصف الأصلي"، وإما بحسب العادة: وذلك كانقلاب العصير خمرا، والخمر خلا، وهذا ما يسمى "الوصف الطارئ".

وإما أن يكون غير ضروري: وهو إما أن يكون متعلقا باختيار أهل العرف، وذلك كاختيارهم أن يكون البر مكيلا، وإما أن يكون متعلقا باختيار الشخص الواحد، وذلك كالردة والقتل إذا علل بواحد منهما[691].

689) الرازي: المحصول، ج 281/5، السعدي عبد الحكيم، مباحث العلة عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط 3، 2009، ص 172.

690) الرازي: المحصول، ج 283/5، مباحث العلة عند الأصوليين، ص175.

691) الرازي: المحصول، ج 283/5، مباحث العلة عند الأصوليين، ص175.

الفرع الرابع: تقسيم العلة من حيث تعدد الأوصاف فيها وعدمه

وتنقسم بهذا الاتجاه إلى قسمين:

أولهما: أن تكون العلة ذات أوصاف متعددة، وذلك كالتعليل «بالقتل العمد العدوان» إذا ما اعتبرنا علة القصاص هذه الأوصاف مجتمعة.

ثانيهما: أن تكون ذات وصف واحد، وذلك كقول المعلل: التفاح ربوي، والعلة فيه الطعم مثلا(692).

الفرع الخامس: تقسيم العلة من حيث كونها مع الحكم ثبوتية أو عدمية.

إذا ما نظرنا إلى العلة في مقابل الحكم فإن أقسامها تنحصر في أربعة:

الأول: أن تكون العلة ثبوتية والحكم ثبوتيا أيضا كالطعم علة لثبوت الربا.

الثاني: أن تكون العلة عدمية والحكم عدميا أيضا، كعدم الرضا علة لعدم صحة البيع.

الثالث: أن تكون العلة ثبوتية والحكم عدمي، كثبوت الدين علة لعدم وجوب الزكاة، وهذا القسم هو ما أطلق عليه الأصوليون: "التعليل بالمانع".

الرابع: أن تكون العلة عدمية، والحكم ثبوتي، ومثاله: عدم الفسخ في زمن الخيار علة لاستقرار الملك(693).

الفرع السادس: تقسيم العلة من حيث تعديها وعدمه

وتنقسم العلة من هذا الوجه إلى قسمين:

692) الرازي: المحصول، ج 284/5، مباحث العلة عند الأصوليين،ص176.

693) شرح المنهاج للأسنوي،ج 102/3، مباحث العلة عند الأصوليين،ص177.

الأول: أن تكون متعدية، ويراد بها: العلة التي تكون في غير المحل المنصوص عليه، وذلك كتعليل ربوية البر مثلا بالطعم أو الكيل.

الثاني: أن تكون قاصرة: ويراد بها ما لا تتجاوز المحل المنصوص عليه، ويمثل لهذه بتعليل الشافعية حرمة الربا في النقدين بجوهرية الثمن: بثمنيتها فإن هذا الوصف قاصر عليهما لا يتجاوزهما إلى غيرهما.

الفرع السابع: تقسيم العلة من حيث ثبوت الحكم الواحد بها أو الأحكام

تنقسم العلة من هذا الاتجاه إلى أربعة أقسام وهي:

الأول: أن يثبت بها حكم واحد، ويمثل بالقتل الخطأ المنسوب إلى ذات واحدة فإن فيه الدية فقط.

الثاني: أن يثبت لها أحكام متعددة متماثلة، وهذا القسم ينظر إليه من جانبين، لأنها إما أن تكون الأحكام المتعددة في ذات واحدة، وهذا محال، لأنه لا يجوز أن يجتمع المثلان في ذات واحدة، وإما أن تكون الأحكام في ذاتين، وهذا جائز، ويمثل لهذا بالقتل الخطأ إذا كان منسوب إلى ذاتين، كزيد وعمرو، فإن هذا القتل يوجب بكل ذات مالا على القاتل.

الثالث: أن يكون لها أحكام مختلفة، ولكنها ليست متضادة، وهذا جائز أيضا، سوى كان بالنسبة إلى ذات واحدة، كما هو الشأن في الحيض، فإنه علة في تحريم الصوم والصلاة والإحرام بالحج والوطء، أو بالنسبة إلى ذاتينوهذا واضح، فإن القاتل لشخصين أحدهما عمدا والثاني خطأ يجب بالخطأ الدية، وبالعمد القصص.

الرابع: أن يكون لها أحكام مختلفة متضادة ويكون هذا في محلين مختلفين، ولا يتصور في محل واحد إلا إذا كان بشرطين مختلفين لا يمكن اجتماعهما.

ويمثل لما كان في محلين مختلفين: بذبح المحرم، فإنه في الصيد يحرم أكله، وفي غيره يحل،

ويمثل للعلة التي لها أحكام متضادة في محل واحد بشرطين متضادين، بذبح المسلم الصيد، بشرط كونه حلالا يوجب حل أكله، وبشرط كونه محرما يوجب تحريم أكله، وكالجسم يكون علة للسكون، بشرط البقاء في الحيز، وللحركة بشرط الانتقال عنه، وإنما كان الشرطان المتضادان شرطا في تصور العلة ذات الأحكام في محل واحد، لأنه إن لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلا، أو كان لهما شرط واحد، أو شرطان مختلفان، فإنه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال(694).

الفرع الثامن: تقسيم العلة من حيث توقف معلولها على شرط وعدمه.

العلة قد يكون اقتضاؤها لمعلولها متوقف على شرط، كالزنا، فإنه علة للرجم، لكن اقتضائه للجرم متوقف على كون الزاني محصنا، فالإحصان شرط لرجم الزاني.

وقد يكوناقتضائها لمعلولها غير متوقف على شرط، ويمثل له: بالزنا أيضا، فإنه علة للجلد، من غير أن يتوقف على شرط الإحصان(695).

الفرع التاسع: تقسيم العلة من حيث الدفع والرفع بها

تنقسم العلة من هذا الوجه إلى أربعة أقسام:

الأول: ألا يكون الوصف دافعا لحكم ولا رافعا له، وهذا ما لا تعلق له في هذا المقام، لأن الدفع والرفع خاصان بالوصف المانع.

الثاني: أن يكون الوصف دافع للحكم غير رافع له، ويمثل لهذا بالعدة فإنها تدفع النكاح اللاحق، لأنها تمنع النكاح من غير الزوج، ولا ترفع النكاح السابق، لأن المرأة لو اعتدت عن وطء بشبهة لم ينفسخ نكاحها، وعبر عنه الزركشي: بأنه ما يكون علة للابتداء دون الاستدامة، ومثل له بالعدة والردة فإنهما علتان في منع ابتداء النكاح دون استدامته.

694) شرح المنهاج للأسنوي، ج115/3، مباحث العلة عند الأصوليين،ص178.

695) مباحث العلة عند الأصوليين،ص179.

الثالث: العكس، بأن يكون الوصف رافعا للحكم غير دافع له، ويمثل لذلك بالطلاق، فإنه يرفع حل الاستمتاع، ولا يدفعه لجواز النكاح بعده، فلا يكون الطلاق مانعا من وقوع نكاح جديد.

الرابع: أن يكون الوصف فاعلا الأمرين: بمعنىأنه يكون دافعا للحكم ورافعا له، ويمثل له بالرضاع فإنه يدفع حل النكاح ويرفعه إذا طرأ عليه.

وقد عبر الزركشي عن هذا القسم: بأنه ما يكون علة لانتفاء الحكم واستدامته ومثل له بالرضاع وبالإيمان وعدم الملك في المنكوحة[696].

الفرع العاشر: تقسيم العلة من حيث هي إلى قسمين:

الأول: العلة العقلية: وهي التي لا تصير علة بجعل جاعل بل بنفسها، ويمثل لها بحركة المتحرك، فإنها علة عقلا على كون المتحرك متحركا.

الثاني: العلة الشرعية: وهي التي صارت علة بجعل جاعل، ويمثل لها بالإسكار في الخمر، فإن الإسكار موجود في الخمر قبل مجيء الشرع لكن الشارع عده علة للتحريم[697].

الفرع الحادي عشر: تقسيم العلة من حيث طريقها

تنقسم العلة من حيث طريق ثبوتها إلى قسمين:

الأول: العلة المنصوصة، ويقصد بها: ما جاء النص بها صراحة أو ضمنا، كما في قوله تعالى: ﴿**لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾[698]، وكما في قوله الصلاة والسلام: ((إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الدافة))[699].

696) شرح المنهاج للأسنوي،ج 116/3، مباحث العلة عند الأصوليين،ص179، البحر المحيط، ج 166/5.
697) مباحث العلة عند الأصوليين، ص180، البحر المحيط، ج 166/5.
698) [النساء:165]
699) رواه مسلم، ج 130/13 في الأضاحي، باب النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث.

الثاني: العلة المستنبطة ويراد بها: ما يستنتجها المجتهد من النص وفقا للقواعد المعتبرة، وما يتماشى مع قواعد اللغة العربية، وما يقضي به السياق، ومثالها: تعليل الربا في البر بكونه موزونا، أو مكيلا مثلا، وقد اعتبروا العلة المفهومة من قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا** ﴾[700]، من هذا القبيل، لأنها فهمت عن طريق اقتران الحكم . وهو القطع . بالوصف . وهو السرقة .، فدل على أن السرقة علة الحكم[701].

الفرع الثاني عشر: تقسيم العلة من حيث إفضاؤها إلى المقصود في أول حالة أو ثانيه.

وتنقسم من هذا الوجه إلى قسمين:

الأول: العلة التي تفيد الأثر في المعلول حال وقوع الفعل، وذلك كإفضاء الكسر إلى الانكسار، والحرق إلى الإحراق.

الثاني: العلة التي تفيد الأثر في ثاني حال، وذلك كإفضاء الزراعة إلى حصول الغلة والثمرة، وكإفضاء الطلاق إلى حصول البينونة، فإن البينونة تحصل بالطلاق لكن ليس في أول حاله بل بعد انقضاء العدة[702].

المطلب الثاني: شروط العلة

تضاربت آراء الأصوليين في تحديد شروط العلة حتى أوصلوها إلى أزيد من أربعة وعشرين شرطا، وسوف أذكرها بإيجاز، لأن الغرض من هذا المبحث هو معرفة شروط العلة فقط.

1 . الشرط الأول: أن تكون مؤثرة في الحكم، فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة[703]. والمراد بالتأثير: المناسبة، فإن النبي ﷺ لم يرجم ماعزا لكون اسمه ماعزا، ولا لهيئة جسمه، ولكن الزنا هو

700) [المائدة: 38].

701) البحر المحيط، ج 166/5، مباحث العلة عند الأصوليين، ص180.

702) البحر المحيط، ج 172/5. مباحث العلة عند الأصوليين ص181.

703) البحر المحيط، ج132/5، إرشاد الفحول، ج 872/2.

علة الرجم.بمعنى أنه يمكن أن يحقق الوصف في عدة أفراد، لأن أساس القياس مشاركة الفرع للأصل في علة الحكم، فإذا كانت العلة قاصرة على الأصل لم يصح القياس لانعدام العلة في الفرع.

2 . الشرط الثاني: أن تكون العلة وصفا ضابطا[704]. قال الزركشي: "لأن تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفائها"[705]، أي أن تكون العلة محددة متميزة يمكن التحقق من وجودها في الفرع، فلا تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأماكن.

ومثال العلة المنضبطة: تحريم الخمر لعلة الإسكار، فالإسكار وصف محدد منضبط، يقاس عليه كل مسكر، ولا تأثير لقوة الإسكار أو ضعفه.

3 . الشرط الثالث: أن تكون العلة وصفا ظاهرا جليا[706]،ومعنى كونه ظاهرا أي يمكن إدراكه بالحواس.وأما إذا كانت العلة خفية، فقد قال ابن تيمية: "وإن كانت العلة خفية، فلا سبيل إلى تعليق الحكم بها"[707].

4 . الشرط الرابع: أن تكون العلة سالمة، بحيث لا يردها نص ولا إجماع.لأن القياس فرع لها لا يستعمل إلا عند عدمها فلم يجز أن يكون رافعا لها، فإذا رده أحدهما بطل[708].

5 . الشرط الخامس: أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها لأن الأقوى أحق بالحكم، كما أن النص أحق بالحكم من القياس[709].

6 . الشرط السادس:أن تكون مطردة،أي كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر، فإن عارضها نقض أو كسر بطلت[710].

7 . الشرط السابع: ألا تكون عدما في الحكم الثبوتي، أي لا يعلل الحكم الوجودي بالوصف العدمي، قاله الرازي وغيره، وذهب الأكثرون إلى جوازه[711].

704) البحر المحيط، ج 133/5، إرشاد الفحول، ج872/2.

705) البحر المحيط، ج133/5.

706) البحر المحيط، ج 134/5، إرشاد الفحول، ج 872/2.

707) آل تيمية: مجد الدين عبد السلام بن عبد الله وعبد الحليم بن عبد السلام وأحمد بن عبد الحليم، المسودة في أصول الفقه، جمعها وبيضها أحمد بن محمد بن عبد الغني الحراني، مطبعة المدني، القاهرة، ص414

708) البحر المحيط، ج 135/5، إرشاد الفحول، ج 872/2.

709) البحر المحيط، ج 135/5، إرشاد الفحول، ج 873/2.

710) البحر المحيط، ج 135/5، إرشاد الفحول، ج 873/2.

711) البحر المحيط، ج 149/5، إرشاد الفحول، ج 873/2.

8 . الشرط الثامن: ألا تكون العلة متعدية في المحل أو جزء منه، لأن ذلك يمنع من تعديتها[712].

9 . الشرط التاسع: العكس: وهو أن ينتفي الحكم بانتفاء العلة، والمراد به انتفاء العلم أو الظن به، إذا لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول[713].

10 . الشرط العاشر: أن تكون أوصافها مسلمة أو مدلولا عليها[714].

11 . الشرط الحادي عشر: أن يكون الأصل المقيس عليه معللا بالعلة التي يعلق عليها الحكم في الفرع بالنص أو إجماع[715].

12 . الشرط الثاني عشر: ألا تكون موجبة للفرع حكما وللأصل حكما آخر غيره[716].

13 . الشرط الثالث عشر: ألا توجب ضدين، لأنها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين[717].

14 . الشرط الرابع عشر: ألا يتآخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل[718].

15 . الشرط الخامس عشر: أن يكون طريق إثباتها شرعيا كالحكم[719].

16 . الشرط السادس عشر: أن يكون الوصف معينا، لأن رد الفرع إليها لا يصح إلا بهذه الواسطة[720].

17 . الشرط السابع عشر: أن لا يكون وصفا مقدرا[721].

18 . الشرط الثامن عشر: إن كانت العلة مستنبطة، فالشرط أن لا ترجع على الأصل، بإبطاله أو إبطال بعضه، لئلا يفضي إلى ترك الراجح إلى المرجوح، إذا الظن المستفاد من النص أقوى

712) البحر المحيط، ج149/5، إرشاد الفحول، ج 873/2.

713) البحر المحيط، ج 149/5، إرشاد الفحول، ج 873/2.

714) إرشاد الفحول، ج 873/2.

715) إرشاد الفحول، ج 873/2.

716) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

717) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

718) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

719) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

720) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

721) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

من الظن المستفاد من الاستنباط، لأنه فرع له، والفرع لا يرجع على إبطال أصله، وإلا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال[722].

19 . الشرط التاسع عشر: إن كانت مستنبطة، فالشرط ألا تعارض بمعارض مناف موجود في الأصل[723].

20 . الشرط العشرون: إن كانت مستنبطة ألا تتضمن زيادة على النص، أي حكما غير ما أثبته النص[724].

21 . الشرط الحادي والعشرون: ألا تكون معارضة لعلة آخرى، تقتضي نقيض حكمها[725].

22 . الشرط الثاني والعشرون: إذا كان الأصل فيه شرطا، فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لإزالة ذلك الشرط[726].

23 . الشرط الثالث والعشرون: ألا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع، لا بعمومه ولا بخصوصه، للاستغناء حينئذ عن القياس[727].

24 . الشرط الرابع والعشرون: ألا تكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي[728].

ملاحظة: ذكر بعض الأصوليين شروطا غير التي ذكرت إلا أنها على الراجح غير معتبرة.

722) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

723) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

724) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

725) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

726) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

727) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

728) البحر المحيط، ج 144/5،وإرشاد الفحول، ج 874/2.

المطلب الثالث: مسالك العلة

ذهب جمهور علماء الأصول إلى أن مسالك العلة هي النص والإجماع والاستنباط، ثم اختلفوا في عدد مسالك العلة المستنبطة، فجعلها الرازي وغيره ثمانية[729]،وهي: الإيماء والمناسبة والدوران والسبر والتقييم والشبه والطرد وتنقيح المناط.قال الرازي: "وأمور آخرى اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة"[730].

سأذكر مسالك العلة عند مثبتي القياس بإيجاز، لأن الغرض هو معرفة وبيان مسالك العلة لا دراستها، وإن كانت هذه المسالك لم يشر لها ابن حزم لأنها فرع القياس، فإذا كان الأصل باطلا، فكل ما بني عليه فهو باطل.

الفرع الأول: النص والاجماع

المسلك الأول الإجماع: وقدمه بعضهم في الرتبة على الظواهر من النصوص، لأنه لا يتطرق إليه احتمال، وهي نوعان: إجماع على علة معينة وإجماع على أصل التعليل[731]،وهذا فيه نظر على رأي ابن حزم.

المسلك الثاني النص: وهو أن يدل دليل من الكتاب والسنة على العلة التي من أجلها وضع الحكم، ودلالة النص على العلة إما أن يكون صريحا أو ظاهرا.

النوع الأول: فالصريح هو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال، بل يكون اللفظ موضوعا في اللغة له، وهو أقسام:

1 . التصريح بلفظ الحكم، وهو أعلاها رتبة كقوله تعالى:﴿ **حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ** ﴾[732].

2 . لعلة كذا أو لسبب كذا.

729) الرازي: المحصول، ج 137/5.
730) الرازي: المصدر السابق، ج 137/5.
731) الزركشي: البحر المحيط، ج184/5.
732) [القمر: 5].

3 . من أجل أو لأجل، كقوله تعالى: ﴿ **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ** ﴾[733]، أي كتبنا على بني آدم القصاص من أجل قتل ابن آدم أخاه، بمعنى السبب في شرعية القصاص حراسة الدنيا[734].

4 . كي، كقوله تعالى: ﴿**كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ**﴾[735]، فعلل سبحانه قسمة الغير بين الأصناف بتداوله بين الأغنياء دون الفقراء.

5 . إذن، كقوله عليه الصلاة والسلام: ((أينقص الرطب إذا جف، قالوا نعم، قال: فلا إذن))[736].

6 . ذكر المفعول له: فإنه علة للفعل المعلل، كقوله تعالى:﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾[737].

النوع الثاني الظاهر: وهو النص الظاهر الذي دل على العلة مع احتمال غيرها احتمالا مرجوحا، وهي أقسام وهي: اللام والباء وأن و إن، والفاء، لعل، حتى[738].

المسلك الثالث: الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي ﷺ، وصورته أن يفعل النبي ﷺ فعلا بعد وقوع شيء، فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع، كأن يسجد النبي

733) [المائدة: 32].

734) الزركشي: البحر المحيط، ج 188/5.

735) [الحشر: 7].

736– رواه أبو داود رققم1359 في البيوع باب في التمر بالتمر، والترمذي رقم1225في البيوع باب النهي عن المحاقلة والمزابنة، والنسائي رقم4545 في البيوع باب اشتراء التمر بالرطب، وابن ماجه رقم2264 في التجارات باب بيع الرطب بالتمر، والحديث صححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والحافظ في الفتح.

737) [النحل: 89].

738) الزركشي: البحر المحيط،ج 189/5.

ﷺللسهو فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسهو قد وقع منه[739]،قال الزركشي: "وهذا مما أهمله أكثر الأصوليين"[740].

الفرع الثاني الاستنباط:

وأما المسالك العقلية الدالة على كون الوصف المعين علة لحكم فهي:

المسلك الأول: الإيماء والتنبيه:

هو اقتران الوصف أو نظيره بالحكم، لو لم يكن الوصف أو نظيره للتعليل، لكان ذلك الاقتران بعيدا من فصاحة الكلام، أو معيبا عند العقل، والشارع منزه على ذلك فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد[741]،وهي أنواع:

1 . ذكر الحكم السكوتي أو الشرعي عقب الوصف المناسب له، وتارة يقترن بأن وتارة بالفاء وتارة يذكر مجردا.

2 . أن يذكر الشارع مع الحكمة وصفا لو لم يكن علة لعري عن الفائدة، إما مع السؤال في محله أو سؤال في نظيره.

3 . أن يفرق بين حكمين لوصف.

4 . أن يذكر عقب الكلام أو في سياقه شيئا لو لم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام[742].

5 . ربط الحكم باسم مشتق، فإن تعليق الحكم به مشعر بالعلية.

6 . ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء.

739) الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 891/2.

740) الزركشي: البحر المحيط،ج 189/5.

741) البحر المحيط، ج 197/5، إرشاد الفحول، ج 886/2.

742) الشوكاني: إرشاد الفحول،ج 889/2.

7 . تعليل عدم الحكم بوجود مانع منه[743].

المسلك الثاني السبر والتقسيم:

ويسميه الجدليون التقسيم والترديد، ويسميه المنطقيون القياس الشرطي المنفصل، والسبر في اللغة: هو الاختبار والتجربة، والسبر استخراج كنه الشيء، ومنه الميل الذي يختبر به الجرح الذي يقال المسبار[744].وسمي بهذا لأن المناظر في العلة يقسم الصفات ويختبر كل واحد منها في أنه هل يصلح للعلية أم لا.

واصطلاحا: هو اختبار الأوصاف التي يحصرها المجتهد، ليميز الصالح للتعليل من غيره.

وأما التقسيم في اللغة: الافتراق أو تجزئة الشيء، يقال: الشيء إما كذا وإما كذا[745].

وأما اصطلاحا: هو حصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها، والتقسيم مقدم في الوجود على السبر.

وأما تعريف المركب الإضافي "السبر والتقسيم" فهو: حصر الأوصاف التي يتوهم صلاحيتها للتعليل، ثم اختبارها وفحصها لإبطال ما يراه المجتهد غير صالح للتعليل. قال ابن الحاجب: "هو حصر الأوصاف في الأصل وابطال بعضها بدليله"[746].وهو نوعان:

الأول التقسيم الحاصر: هو الذي يدور بين النفي والإثبات فهو عبارة عن حصر الأوصاف التي يمكن تعليل بها، ثم اختبارها وإبطال ما لا يصلح منها.

والثاني التقسيم غير الحاصر(المنتشر): وهو الذي لا يدور بين النفي والإثبات[747].

743) الزركشي: البحر المحيط، ج205/5.

744) ابن منظور: لسان العرب،1920/21/3، التهانوي، كشف الفنون، ج 926/1.

745) الفيروزآبادي:القاموس المحيط، ج 166/4.

746) السبكي عبد الوهاب بن علي: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1999، ج 325/4.

747) البحر المحيط، ج 200/4، نهاية السول، ج 71/3، شرح المنهاج للاسنوي، ج 70/3.

المسلك الثالث المناسبة:

ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط، وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه وإبهامه[748].

والمناسبة لغة: الملائمة، والمناسب: الملائم.

اصطلاحا: عرفها ابن الحاجب: "هي وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من جلب منفعة أو دفع مضرة"[749].

المسلك الرابع الشبه:

ويسميه بعض فقهاء الاستدلال بالشيء على مثله، وهو عام أريد به خاص، إذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس، لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما، إلا أن الأصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع من الأقيسة.

وقد تضاربت أراء الأصوليين في تعريفه حتى قال إمام الحرمين: لا يمكن تحديده[750]،وقد حاول بعض الأصوليين تعريفه قال القاضي: "قياس الشبه: هو إلحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه بالأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل"[751].

748) البحر المحيط، ج 206/5، إرشاد الفحول، ج896/2.

749) ابن الحاجب: مختصر المنتهى، ج239/2.

750) الزركشي: البحر المحيط، ج230/5.

751) الزركشي: البحر المحيط، ج 232/5.

المسلك الخامس: الطرد

وعرفه الرازي قال: "هو الوصف الذي لم يكن مناسبا ولا مستلزما للمناسب، إذا كان الحكمحاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع"[752].

المسلك السادس الدوران:

هو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة، كالتحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكرا، لم يكن حراما، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة، ثم لما زال السكر بصيرورته خلا، زال التحريم، فدل على أن العلة هي السكر[753].

المسلك السابع تنقيح المناط:

التنقيح في لغة العرب: هو التهذيب والاستخراج والتمييز والتخليص، يقال شعر منقح أي مفتش ملقى عنه ما لا يصلح فيه[754].

وأما اصطلاحا: هو إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق، أو هو تهذيب العلة مما علق بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية[755].

المسلك الثامن تحقيق المناط:

هو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق[756].

752) المحصول،ج 221/5، البحر المحيط، ج248/5، إرشاد الفحول، ج914/2.
753) إرشاد الفحول، ج 917/2، البحر المحيط، ج 248/5، المحصول، ج207/5.
754) لسان العرب، 4516/41/5، معجم مقاييس اللغة، ج467/5.
755) إرشاد الفحول، ج 919/2، البحر المحيط، ج 255/5، المحصول، ج 230/5.
756) إرشاد الفحول،ج 920/2، البحر المحيط، ج 256/5.

الفصل الثاني

العلة بين النفي والإثبات

تمهيد:

إن ما ينبغي الإشارة إليه حول فكر ابن حزم أمرين:

- الأول: وضوح المنهج والدقة في استعمال المصطلحات وتحرير محل النزاع في الكثير من الألفاظ.
- والأمر الثاني: هو وحدة المنهج في مناقشة أصحاب القياس والتعليل.

نهج ابن حزم في كتابه الإحكام في مناقشة التعليل نفس المنهج الذي سلكه في مناقشة القياس، فكان كالتالي:

1 . تعريف بالمصطلح وذكر بعض الألفاظ ذات صلة به.

2 . بدأ في مناقشة أصحاب التعليل مرتبا أدلتهم على النحو الآتي: أولا الكتاب، ثانيا السنة والأثر، وثالثا المعقول، ثم يأتي بعد ذلك فينسف هذه الأدلة نسفا علميا ثم يعمد إلى الأدلة التي استند إليها مرتبا إياها على نحو الآتي: الكتاب، السنة والأثر، المعقول، اللغة.

وما ينبغي تنبيه إليه هو أن ابن حزم في حديثه عن العلة والتعليل لم يتناول شروط العلة ولا مسالك العلة ولا قوادح العلة، بل تعرض فقط إلى بيان حكم العلة والتعليل الذي حاول نسفه، وهذا أمر منطقي جلي، فإذا أبطل ابن حزم العلة والتعليل، فقد نسف ما بني عليهما، لأن البحث عن شروط العلة ومسالك العلة وقوادح العلة التي أخذت حيزا كبيرا في مؤلفات الأصوليين والتي تفننوا في عرضها، مبنية على مشروعية التعليل فإذا سقط التعليل سقط ما بني عليه.

قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

1. المبحث الأول: جذور العلة وموقف ابن حزم من التعليل، محاولا أن أبين متى ظهر التعليل في الفقه الاسلامي، ومعرفة أول من قال به من علماء الأمة.
2. أما المبحث الثاني: ذكرت أدلة مثبتي العلة وأدلة ابن حزم التي ساقها لنفي التعليل.
3. أما المبحث الثالث: ناقشت رد ابن حزم لأدلة الجمهور، وناقشت الأدلة التي ساقها لنفي التعليل.

المبحث الأول:

جذور العلة وموقف ابن حزم من التعليل

إن الحديث عن العلة يجرنا إلى البحث عن أصل التعليل في الفقه الإسلامي ومعرفة جذوره التاريخية، والتعرف على البيئة التي نشأ وترعرع فيها، لعلنا نستطيع أن نعرف أصل الخلاف، وخاصة إذا علمنا علاقة مباحث التعليل بالعقيدة وعلم الكلام.

فقمت بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، ففي المطلب الأول تناولت الجذور التاريخية لتعليل، وأما المطلب الثاني فهو لبيان موقف ابن حزم من التعليل.

المطلب الأول: جذور العلة

إذا كان الإمام ابن حزم اختلف هو و جمهور العلماء في تحديد الجذور التاريخية للقياس، فهل ذلك يستلزم أن يختلف معهم في تحديد الجذور التاريخية للعلة، وهذا ما سأحاول بيانه في هذا المطلب.

الفرع الأول: رأي ابن حزم

ذكرت في باب القياس أن الامام امتاز عن غيره من أهل العلم بالقدرة على استقصاء الأدلة والتأريخ للأفكار والنظريات، ولذلك نلاحظ في باب العلة كيف أرخ ابن حزم للعلة وبين الجذور التاريخية لمبدأ تعليل النصوص.

يقول ابن حزم: " فباليقين ضرورة نعلم أنه لم يقل قط بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التابعين، ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك. وهذا أمر متيقن عندهم وعندنا.

وما جاء قط في شيء من الروايات عن أحد من كل من ذكرنا أصلا . لا في رواية ضعيفة ولا سقيمة . أن أحدا من تلك الإعصار علل حكما بعلة مستخرجة يجعلها علامة للحكم، ثم يقيس عليها ما وجد تلك العلة فيه، مما لم يأت في حكمه نص "[757].

ثم قال أبو محمد: "ويكفي من هذا كله أن جميع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم . وجميع التابعين . أولهم عن آخرهم . وجميع تابعي التابعين أولهم عن آخرهم . ليس منهم أحد قال: إن الله تعالى حكم في شيء من الشريعة لعلة، وإنما ابتدع هذا القول متآخرواالقائلين بالقياس"[758].

هذا هو رأي ابن حزم في التعليل أنه شيء محدث حدث في القرن الرابع يقول: "ثم حدث التقليد والتعليل في القرن الرابع"[759]،فهو لم يكن معروفا في عهد الصحابة والتابعين واتباع التابعين، ولا في عصر الشافعي وأحمد وغيرهما، بل هو أمر ابتدعه بعض أصحاب الشافعي، ثم تبعهم عليه بعض الحنفية ثم تسرب إلى بعض المالكية، ثم فشا وانتشر بين المسلمين بعد ذلك.

وهناك نقطة آخرى أشار إليها ابن حزم أن القول بالتعليل لم يكن معروفا حتى عند المتقدمين من أصحاب القياس يقول: "إلا أن القول بالعلل قال به المتآخرون، المتحذلقين من أصحاب القياس"[760].

وتحليلا لكلام ابن حزم نستخلص أن المتقدمين تكلموا في القياس فقط، حتى جاء بعض متآخري الشافعية فأحدثوا لأصحاب القياس بدعة التعليل.

إن كلام ابن حزم فيه نظر ويحتاج إلى دراسة، إن من المسلم به أن العلة ركن جوهري في عملية القياس، وإذا لم يعرف متقدمو القياس مبدأ تعليل الأحكام، إذن كيف كان يتم القياس على قول ابن حزم من نهاية القرن الأول إلى منتصف القرن الرابع.

757) ابن حزم: الإحكام، ج 117/7، والصادع، ص403.

758) ابن حزم: الصادع ص 529.

759) ابن حزم: الصادع، ص358.

760) ابن حزم:الإحكام، ج 76/8.

النقطة الثانية: وهي لها صلة ببيان جذور التعليل، فبعد البحث والتنقيب في العديد من المصادر والمراجع، فإن ما ذكره ابن حزم من أن التعليل بدعة محدثة وأن السلف من الصحابة والتابعين لم يعرفوا مبدأ التعليل، لم أجد أحدا سبقه إلى هذا الرأي.

أما النقطة الثالثة: فإن الحديث عن جذور التعليل لم أجد من أشار إليها وبحثها بحثا موسعاوما عثرت عليه فهي جملة موجزة ذكرها الزركشي في كتابه بحر المحيط قال: "والصحابة تكلموا في العلل"[761].

والنقطة الرابعة: هي أن الغرض من البحث عن جذور التعليل عند ابن حزم هو بيان أن التعليل أمر محدث ولم يقل به السلف من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين ولا أئمة الإعلام، هو أول دليل في سلسلة أدلة ابن حزم في إبطال التعليل والقياس.

الفرع الثاني: مناقشة ابن حزم

إن ما ذكره ابن حزم حول العلة والتعليل من أنه محدث لم يكن معروفا عند السلف حتى جاء بعض الشافعية فأحدثوا القول بالعلة، فيه نظر.

1 . يتفق الباحثو ابن حزم حول مصطلح العلة والتعليل فقط فإنه بعد البحث والتنقيب لم أظفر بنص عن أحد من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين وأئمة الاعلام استعمل مصطلح العلة والتعليل فهو مصطلح غريب عن المتقدمين.

وإذا رجعنا إلى أقدم وثيقة في علم الأصول وصلت إلينا وهي الرسالة للشافعي، وبعد دراسة الرسالة، فإن الشافعي رحمه الله لم يستعمل مصطلحا العلة والتعليل، فلو كان المصطلحان موجودين ومشهورين ومتداولين في عصره لاستعمله ونقله لنا.

761) الزركشي: البحر المحيط، ج 26/5.

نعم قد ورد ذكر مصطلح العلة مرة واحدة في الرسالة، قال الشافعي: "فقلت له فقد يلزمك في قولك (لا تعقل ما دون الموضحة) مثل ما لزمه في الثلث، فقال لي:إن فيه علة بأن رسول الله لم يقض فيما دون الموضحة بشيء"[762].

قال الباحث: معنى مصطلح العلة الوارد في هذه الجملة على أصلها اللغوي المعروف عند العرب، والشافعي ـ رحمه الله ـ إنما يستعمل مصطلح المعنى، قال: "قيل حكم سنة تعبدوا بها لأمر عرفوه بمعنى الذي تعبدوا له في السنة، فقاسوا عليه ما كان في مثل معناه"[763].

وقال: "وقلنا في المصراة اتباعا لأمر رسول الله، ولم نقس عليه، وذلك أن الصفقة وقعت على شاة بعينها، فيها لبن محبوس مغيب المعنى والقيمة"[764].

2 ـ إن دراسة ما دونه الشافعي في الرسالة، وبحكمها أنها أقدم وثيقة في أصول الفقه وصلت إلينا، نستخلص أن مصطلح العلة لم يكن مشهورا ومتداولا بين أهل العلم في عصر الشافعي وقبله، والراجح عندي ـ والله أعلم ـ أن المصطلح المتداول والمستعمل عندهم هو ما ذكره الشافعي في الرسالة وهو مصطلح المعنى.

وأما مصطلح العلة فقد بدأ ينتشر بعد عصر الشافعي وأحمد بن حنبل لما ظهرت المدارس الكلامية، ومزج علم أصول الفقه بعلم الكلام، فيكون ما أشار إليه ابن حزم من أن السلف لم يعرف مصطلح العلة وأنه محدث سليم، ولذا نخلص أن مصطلح العلة مربوط بعلم الكلام ونمى وتطور في المدارس الكلامية.

3 ـ وأما إذا كان المراد من كلام ابن حزم العملية الفكرية التي يقوم بها المجتهد أمام المستجدات والنوازل ففيه نظر، فإن دراسة فتاوى الصحابة والتابعين تثبت تعليل السلف للكثير من الأحكام وإنلم يسموا المنهج أو الطريقة المستعملة في الاجتهاد بالتعليل الأحكام.

---

762) الشافعي: الرسالة، ص525.

763) الشافعي: المصدر السابق،ص555.

764) الشافعي: المصدر السابق، ص557، وانظر ص593

4 . إن بعد دراسة العلة عند ابن حزم اتضح لي أن المراد بالعلة في فكر الحزمي: هي العلة الموجبة[765]، كما سيأتي إن شاء الله فيكون حينئذ ما ذكره ابن حزم سليم وصحيح بأن السلف لم يتكلموا في العلة الموجبة. ولكن هنالك إشكال وهو: هل متآخرو أصحاب الشافعي قالوا بالعلة الموجبة؟

إن الإجابة في نظري هي لا،لأننا لا نملك نصا نقل عنهم، ولكن الذي يبدو لي . والله أعلم . أن معنى العلة أو تعريف العلة لم يكن واضحا في عصر ابن حزم وقبله، ويقوي ذلك أننا إذا جئنا إلى بيان حد العلة، نجد أن كتب أصول الفقه حشرت لنا مجموعة من التعريفات المثقلة بالردود والاستطرادات والمناقشات، مما يعطي لنا صورة حية أن تحديد معنى العلة لم يتم في عصر ابن حزم وقبله، بل كان يشوبه غموضا، وإن كان أهل العلم قبل عصر ابن حزم تكلموا في العلة.

إن الغموض الذي كان يحيط بمعنى العلة في ذلك العصر . والله أعلم . جعل ابن حزم يحمل معنى العلة على العلة الموجبة، ويبني بعد ذلك موقفه.

المطلب الثاني:

مذاهب العلماء في التعليل الأحكام

إذا كانت تعريفات الأصوليين للعلة مختلفة ومتضاربة أحيانا فقد ترتب عنه اختلاف أهل العلم في حجية التعليل، ولذا قسمت هذا المطلب إلى فرعين، ففي الفرع الأول بينت مذاهب علماء في التعليل، ثم بعد ذلك عقدت فرعا ثانيا بينت فيه موقف الإمام ابن حزم من العلة والتعليل.

الفرع الأول: نقل مذاهب العلماء

اختلف أهل العلم في تعليل الأحكام إلى مذاهب:

المذهب الأول: إبطال التعليل مطلقا، وهو أن أفعال الله وأحكامه سبحانه غير معللة، وإنما اثبتوا العلم والإرادة والقدرة فهي مجردة من العلة والتعليل، وهو قول الظاهرية وعلى رأسهم ابن

765) وقد عرف ابن تيمية العلة الموجبة فقال: "وهي التامة التي يمتنع تخلف الحكم عنها". ينظر: مجموع الفتاوى 167/20.

حزم[766]، وعزاه ابن تيمية إلى أبي الحسن الأشعري وجهم بن صفوان وبعض أصحاب مالك والشافعي وأحمد[767].

المذهب الثاني: إثبات التعليل، وأن أفعال الله وأحكامه سبحانه معللة بالحكم العظيمة والغايات المطلوبة، وهو قول جمهور أهل العلم، قال ابن تيمية: "وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد يقولون بالتعليل والحكمة"[768]. وعزاه إلى جمهور الحنفية والكرامية[769]والمعتزلة ومن وافقهم من الشيعة، قال ابن تيمية: "بل هو قول جماهير طوائف المسلمين، من أهل التفسير والفقه والحديث والتصوف والكلام وغيرهم"[770].

المذهب الثالث: هو إبطال العلة والتعليل في أفعال الله، وإثبات العلة والتعليل والحكمة في أحكام الله، فهم يبطلون التعليل في العقائد وعلم الكلام ويثبتونه في الفقه وأصوله، ولذا في الكلام والتوحيد ينفون العلة والحكمة ويقولون: فرض الفرائض وشرع الشرائع لا لعلة، وإنما يكون الشيء محرما بتحريم الله إياه، محللا بتحليله له.

وأما في علم الأصول والفقه فيصرحون صراحة بالحكمة والتعليل، وأن الله شرع الشرائع وحد الحدود لتحقيق مصالح العباد، وأن الشريعة جاءت لجلب المصالح ودفع المضار.

ولقد تنبه ابن تيمية وبعض أهل العلم إلى ازدواج موقف بعض العلماء في إثبات الحكمة والتعليل صرحوا بذلك في بعض مصنفاتهم، يقول ابن تيمية: "وأما الفقهاء من المالكية والشافعية والحنبلية وأهل الحديث والصوفية وأهل الكلام كالكرامية وغيرهم، فإنهم يثبتون السبب والحكمة، لكن كثيرا من هؤلاء الفقهاء يتناقض، فيتكلم في الفقه بلون وفي أصول الفقه بلون وفي أصول الدين بألوان، ففي الفقه يثبت الأسباب والحكم، وفي أصول الفقه يسمي العلل الشرعية أمارات، خلاف ما

766) ابن حزم: الإحكام، ج 77/8.

767) ابن تيمية: منهاج السنة، ج 142/1.

768) ابن تيمية: المصدر السابق، ج 144/1.

769) ابن تيمية: المصدر السابق، ج 143/1.

770) ابن تيمية: المصدر السابق،ج 141/1، والبدوي يوسف أحمد: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن، ط 1، 2000، ص 148.

يقوله في الفقه، وفي أصول الدين ينفي الحكمة والتعليل بالكلية، لظنه أن قول القدرية لا يمكن إبطاله إلا بذلك، والقليل من هؤلاء هو الذي يحقق الحكمة ويبين رجوعها إلى الفاعل الحكيم، مع حصول موجبه في مخلوقاته"[771].

ومن هؤلاء الذين ترددوا الرازي، إذ تراه في تفسيره لكتاب الله يقرر أن الله لا يفعل لغرض، لأنه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض، بينما في كتابه ((المحصول)) يؤكد أن الله ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد[772].

ومن هؤلاء الآمدي، حيث يقرر في كتابه غاية المرام أن الله خلق الخلق لا لغاية يستند إليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها[773]،بينما في كتابه الإحكام يثبت الحكمة والتعليل، بل نقل إجماع أئمة الفقه على أن أحكام الله لا تخلو من حكمة، وأن أفعاله إنما شرعت لمصالح العباد[774]،ومن هؤلاء: البيضاوي وأبو حامد الغزالي.

إن الاضطراب الموجود في كلام هؤلاء سببه يعود إلى إرادتهم الجمع بين عقيدة الأشعري في التوحيد وما ينبغي أن يؤمنوا به في تعليل الأحكام في أمور الفقه، فسلكوا هذا المسلك الصعب، والذي لم يتنبه له بعض الباحثين فنسبوا على سبيل المثال إنكار التعليل مطلقا للرازي.

وقد ترتب على هذا المنهج في محاولة الجمع بين مذهب المتكلمين في التوحيد والقدر وبين الفقه في التعليل الاختلاف في تعريف العلة، ولذا لم يتفق المتكلمون من الأصوليين على تعريف واحد للعلة، وقد ذكرت البعض منها في بداية هذا الباب عند الحديث عن تعريف العلة عند الأصوليين.

يتضح لنا مما سبق:

1. أن سبب الخلاف بين الأصوليين في تعريف العلة سببه كلامي.

771) ابن تيمية: تلخيص كتاب الاستغاثة تحقيق محمد بن علي عجال، مكتبة الغرباء الأثرية، الرياض، ط 1، 1417هـ، ج 444/1.

772) الرازي: المحصول،ج 172/5.

773) الآمدي علي بن أبي علي: مفاتيح الغيب، تحقيق حسن محمود، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة،ص224

774) الآمدي: الإحكام، ج 280/3.

2. والأمر الثاني هو أثر علم الكلام على المباحث الأصولية.

وأظن أن هذا هو السبب الذي دفع بالأستاذ شلبي في دراسته للعلة، أن خرج في زمانه عن المنهج المألوف في دراسة العلة، ولجأ إلى تتبع العلة قبل عصور التأليف أي دراسة العلة عند الصحابة والتابعيين وأتباع التابعين.

وبعد هذا العرض الموجز لمذاهب المتكلمين في التعليل أعود وأبين بوضوح موقف ابن حزم الصريح من التعليل.

الفرع الثاني: موقف ابن حزم من التعليل

إن موقف ابن حزم من التعليل واضح أبان عنه بكل وضوح في مصنفاته والتي منها، الإحكام والصادع والفصل في الملل، فابن حزم يفرق بين العلل الطبيعية والعلل الشرعية، فيقول بالأول "العلل الطبيعية"، وينفي بشدة الثاني "العلل الشرعية"، إذ يقول: "العلة التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط، وإذا كان كذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى"[775].

وأما موقفه من العلل الشرعية فيقول: "ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سببا لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقر بذلك ونثبته حيث جاء به النص، كقوله عليه السلام: ((أعظم الناس جرما في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألة))[776]، وكما جعل تعالى كفر الكافر وموته كافرا سببا إلى خلوده في نار جهنم، والموت على الإيمان سببا لدخول الجنة... وكما نقر بهذه الأسباب المنصوصة عليها، فكذلك ننكر أن يدعي أحد سببا حيث لم ينص عليه.

775) ابن حزم: الإحكام، ج 5/2، 303.

776- رواه البخاري رقم6859 في الاعتصام باب ما يكره من كثرة السؤال، ومسلم رقم 2358في الفضائل باب توقير النبي.

ولسنا نقول: إن الشرائع كلها أسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما شاء"[777].

ويقول ابن حزم: "فصح أنه لا يحل لأحد تعليل الأحكام في الدين ولا قول بأن هذا سبب هذا الحكم، إلا أن يأتي به نص فقط"[778].

إن ابن حزم يطلق مصطلح العلة على العلة الموجبة، ويسمي العلة الشرعية سببا، وبناء على ما نقل عنه، فإن ابن حزم لا ينكر مطلق التعليل، فهو يثبت العلة المنصوصة عليها فقط، ولكن يرى أنها لا تتعدى إلى غيرها، فيتوقف حيث توقف النص ولا يتعدى بها إلى غيره، وينكر العلل المستنبطة، وهذا مشيا منه على منهجه الذي رسمه.

إذن فالتعليل بالعلل المستنبطة باطل عند ابن حزم، وأما العلل المنصوصة فإنها لا تتعدى موضعها، فهي علة قاصرة على موضوعها، بل يذهب رحمه الله إلى أنه لا يجوز البحث عن العلل واستخراجها، ويرى أن هذا منهج إبليس، فهو أول من بحث عن العلة وقاس عليها يقول ابن حزم: "وأول ذنب عصي الله به في هذا العالم، فهو التعليل لأوامر الله تعالى بغير نص، وترك إتباع ظاهرها، وتعدى حملها على الوجوب وذلك قول الله ﷻعن عدوه إبليس، أنه قال لآدم وامرأته ﴿ **مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِين**﴾[779]، فاستنبط لهما إبليس اللعين علة لنهي الله تعالى لهما أكل الشجرة، وصرف أمر الله تعالى عن ظاهره، وهذه صفة كل تعليل يستخرجونه فنعوذ بالله من هذه السبيل"[780].

777) ابن حزم: الإحكام، ج 102/8.

778) ابن حزم: المصدر السابق، ج 92/8.

779) [الأعراف: 20].

780) ابن حزم: الصادع، ص529.

المبحث الثاني:

أدلة مثبتو التعليل وأدلة ابن حزم

نهج ابن حزم في كتابه الإحكام عند مناقشة أدلة أصحاب القياس والتعليل أن بدأ أولا بذكر أدلتهم ثمناقش كل دليل، ولذا سنساير ابن حزم في هذا المبحث من حيث الاستدلال سنبذأ بذكر أولا أدلة أصحاب العلل، ثم نذكر بعد ذلك أدلة ابن حزم، ولذا قسمت هذا المبحث إلى مطلبين، ففي المطلب الأول ذكرت أدلة أصحاب التعليل، وأما المطلب الثاني فهو لذكر أدلة ابن حزم.

المطلب الأول: أدلة أصحاب التعليل

وبما أن ابن حزم رجل منهجي فقد قسم أدلة أصحاب العلل إلى: القرآن، السنة، اللغة، المعقول.

الفرع الأول: من القرآن

ذكر ابن حزم مجموعة من النصوص القرآنية استدل بها أصحاب التعليل سأذكرها وأذكر غيرها إن شاء الله.

الدليل الأول: ﴿ **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا** ﴾[781].

مناقشة الدليل الأول: وجه ابن حزم جملة من الانتقادات لهذا الدليل وهي:

1 . أن هذا خاص ببني إسرائيل، قال ابن حزم: "لأن الله تعالى لم يلزم هذا غير بني إسرائيل فقط ولو أن ذلك علة مطردة كما يدعون للزم جميع الناس"[782].

781) [المائدة: 32]

782) ابن حزم: الإحكام، ج 83/8.

2 . معنى الفساد، هل الفساد في الأرض هي الكبائر، أم أن مصطلح الفساد في الأرض خاص بما ورد فقط به النص.

3 . عدم اطراد العلة، فقولهم الكبائر كلها فساد في الأرض فيه نظر، لأن شارب الخمر والسارق والمربي وآكل أموال اليتامى والغاصب والقاذف: مفسدين في الأرض ولا يحل قتلهم، بل من قتلهم قتل بهم قودا، فنقضوا قولهم، لأن الآية تدل على إباحة قتل كل مفسد في الأرض.

فإن قالوا: ليس شيء من الكبائر فسادا في الأرض إلا المحاربة، بينا لهم أن الزاني المحصن يقتل وليس مفسدا في الأرض، فانتقضت العلة التي ادعوها علة "[783].

4 . تناقض: فإن هذا القول ناقض لأصولهم في العلل وموجب قولهم أن الشيء لا يكون علة إلا حيث نص الله ﷻ على أنه علة، لأن الكبيرة لا تكون فسادا إلا حيث نص الله على أنها فساد، أو حيث أمر الله تعالى بقتل فاعلها"[784].

الدليل الثاني: ﴿ **وَقَالُواْ لاَ تَنفِرُواْ فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا**﴾[785].

مناقشة الدليل الثاني:

اخبر الله تعالى في هذه الآية أن جهنم ذات حر، وأن الدنيا ذات حر، ثم فرق تعالى بين حكميهما، فأمرنا بالصبر على حر الدنيا، وأنكر الفرار عنها، وأمرنابالفرار عن حر جهنم "[786].

الدليل الثالث: ﴿ **لِكَيْ لاَ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ** ﴾[787].

783) ابن حزم: الإحكام، ج 83/8.
784) ابن حزم: الإحكام، ج 83/8.
785) [التوبة: 81].
786) ابن حزم: الإحكام، ج84/8.
787) [الأحزاب: 38].

مناقشة الدليل الثالث: "إن هذه الآية نص في تحليل أزواج المستلحقين فلو كان نكاحه عليه السلام لزينب علة كما أدعو للزم كل أحد ينكح امرأة دعيه، وهذا لم يقله أحد فبطل تعليلهم"[788].

الدليل الرابع: ﴿ **مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ** ﴾[789].

مناقشة الدليل الرابع:عدم اطراد العلة لأننا وجدنا أموالا كثيرة لم تقسم هذه القسمة، بل قسمت على رتبة آخرى، فلو كانت العلة هي أن لا يكون دولة بين الأغنياء لكان ذلك أيضا علة في قسمة سائر الأموال من الغنائم وغيرها "[790].

الدليل الخامس: ﴿ **ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ**﴾[791].

مناقشة الدليل الخامس: أن العلة غير مطردة فقد بين الله ﷻفي هذه الآية أنه سلط عليهم بسبب ببغيهم أنواعا من العذاب من الخسف والصيحة وعذاب الظلة والرجم وغير ذلك، فلو كان البغي علة في إيجاب الجزاء بذلك لكان ذلك واجبا أن يجزي به البغاة منا ومن غيرنا."[792].

الدليلالسادس:﴿ **يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الأَبْصَارِ**﴾[793].

مناقشة الدليل السادس: إن مشاقة الله تعالى ورسوله ﷺ ليست علة لخراب البيوت ولا في خراب بيوت المشاقين ما عدا أولئك الذين نص الله تعالى على أنه عاقبهم بسبب مشاقتهم، قال ابن حزم: "أن الشيء إذا نص تعالى عليه بلفظ يدل على أنه سببا لحكم ما في مكان ما فلا يكون سببا البتة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلا"[794].

788) ابن حزم: الإحكام، ج 84/8.
789)[الحشر: 7].
790) ابن حزم: الإحكام، ج 84/8.
791) [الأنعام: 146].
792) ابن حزم: الإحكام، ج 86/8.
793) [الحشر: 2].
794) ابن حزم: الإحكام، ج 87/8.

الدليل السابع: ﴿ **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُون**﴾ [795].

مناقشة الدليل السابع: أن العلة ليست مطردة لأن كسب المال والجاه في الدنيا أصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة، وأوقع للعداوة والبغضاء من الخمر والميسر، وليس ذلك محرما إذا بغى على وجهه.

والأمر الثاني أن الخمر لا تفسد أخلاق من يشربها، فقد دلت التجارب على ذلك ولذا نجد الكثير منهم يكون إذا سكروا، ويكثرون ذكر الآخرة والموت والإشفاق من جهنم، وتعظيم الله تعالى والدعاء في التوبة والمغفرة، ونجدهم يكرمون حينئذ الناس ويحلمون" [796].

الدليل الثامن: ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ كَثِيرًا**﴾ [797].

مناقشة الدليل الثامن: إن الظلم ليس علة في تحريم الطيبات ولا سببا له، لأننا نحن نظلم من بكرة إلى المساء ولم يحرم علينا طيبات أحلت لنا [798].

الدليل التاسع: ﴿ **كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلاَ يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾ [799].

مناقشة الدليل التاسع: قال ابن حزم: "وهذا عليهم، لأن الحكم المذكور لم يوجب استيقان جميع أهل الكتاب، بل فيهم غير مستيقن، وفيهم من تمادى على شكه وإفكه وشركه ولو كان علة لاستيقانهم لما وجد في أحد غير مستيقن، فبطل ظنهم" [800].

---

795) [المائدة: 91].

796) ابن حزم: الإحكام، ج 88/8.

797) [النساء: 160].

798) ابن حزم: الإحكام، ج 89/8.

799) [المدثر: 31].

800) ابن حزم: الإحكام، ج89/8.

الدليل العاشر: ﴿ **فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى**﴾[801].

مناقشة الدليل العاشر: لو كان وجودنا بالوادي المقدس وطوى علة لخلع النعال أو سببا له، لوجب علينا خلع نعالنا بالواد المقدس وبالحرم وبطوى، فلما لم يلزمنا ذلك صح قولنا: إن الشيء إذا جعله الله سببا لحكم ما في مكان ما فلا يكون سببا إلا فيه وحده على الملزوم وحده لا في غيره"[802].

الفرع الثاني: من السنة

الدليل الأول: نهي رسول الله ﷺعن ادخار لحوم الأضاحي أكثر من ثلاث: ((إنما فعلت ذلك من أجل الدافة))[803].

مناقشة الدليل الأول: قال ابن حزم: "إن النبي ﷺجعل السبب في النهي عن ادخار لحوم الأضاحي أكثر من ثلاث ليال إن دافت دافة بحضرة الأضحى، فإذا كان ذلك أبد الأبد حرم ادخار لحومها أكثر من ثلاث ليال، فإن لم تدف دافة بحضرة الأضحى فليدخر الناس لحومها ما شاءوا، انقيادا لأمر رسول الله ﷺالذي لم يأت ما ينسخه، وهذا الذي قلنا به هو قول على بن أبي طالب وعبد الله بن عمر"[804].

الدليل الثاني: حديث: ((إنما جعل الإذن من أجل البصر))[805].

مناقشة الدليل الثاني: وقد اعترض ابن حزم على هذا الدليل من وجوه، فأما الاعتراض الأول فالإمام ابن حزم لا ينكر العلة المنصوصة ولكنها قاصرة على موضعها قال: "لأننا لم ننكر وجود النص حاكما بأحكام ما لأسباب منصوصة، لكنا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها، ووضع تلك

801) [طه: 12].

802) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 89.

803) سبق تخريجه.

804) ابن حزم: الإحكام، ج 90/8.

805) رواه مسلم (136/4)، في الآداب، باب تحريم النظر في بيت الغير

الأحكام في غير ما نصت فيه، واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى"[806].وأما الاعتراض الثاني مخالفة أصحاب القياس لما في هذا الحديث، أن من اطلع على آخر ففقأ المطلع عليه عين المطلع فلا شيء عليه."[807].

الدليل الثالث: حديث الذي ذكروا في السن أنه عظم[808].

مناقشة الدليل الثالث: يرى الإمام ابن حزم أن تأخير البيان عن موضع الحاجة لا يجوز، ولو كانت التذكية بالعظم لا يجوز لبينه النبي عليه السلام: لأن النبي ﷺ لم يكن عاجزا عن تأخير البيان ، ولو كان الذكاة بالعظام حراما لما اقتصر عليه السلام على ذكر السن وحده"[809].

الفرع الثالث: اللغة

من الأدلة التي ذكرها ابن حزم لأصحاب العلل الاشتقاق، وهو دليل على مشروعية التعليل.

مناقشة دليل الاشتقاق: اعترض ابن حزم على دليل الاشتقاق من وجوه، فأما الوجه الأول فإن هذا الاشتقاق فاسد،لأن الاشتقاق الصحيح إنما هو اختراع اسم لشيء ما مأخوذ من صفة فيه، كتسمية الأبيض من البياض، والمصلي من الصلاة، والفاسق من الفسق "[810].

الاعتراض الثاني: أن الاشتقاق في اسم علم أو اسم جنس أو نوع أو صفة لا يجوز وهو اشتقاق فاسد، قال الإمام ابن حزم: "وهو كل اسم علم وكل اسم جنس أو نوع أو صفة، فإن الاشتقاق في كل ذلك يبطل ببرهان ضروري"[811].

806) ابن حزم: الإحكام، ج 90/8.

807) ابن حزم: الإحكام، ج 90/8.

808) رواه البخاري رقم 5503، في الذبائح والصيد، باب ما أنهر الدم من القصب والمروة والحديد، ومسلم في الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم، وأبو داود في الضحايا باب الذبيحة بالمروة.

809) ابن حزم: الإحكام، ج 90/8.

810) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 92.

811) المصدر السابق، ج 92/8.

ثم قلب الإمام ابن حزم دليلهم عليهم فقال: "إن اشتققت الخيل من الخيلاء أو القارورة من الاستقرار والخابية من الخب: فمن أي شيء اشتققت الخيلاء والاستقرار والخب؟"[812].

الفرع الرابع: من المعقول

قالوا: إن الحكيم بيننا لا يفعل إلا لعلة صحيحة، والسفيه هو الذي يفعل لا لعلة فوجب أن يكون الحكيم ﷻ كذلك.

وقد ناقش ابن حزم هذا دليل ونسفه ويمكن بيان مستند ابن حزم في إبطال هذا الدليل بإيجاز:

1 . إن أول ضلال هذه المسألة قياسهم الله تعالى على أنفسهم في قولهم: إن الحكيم بيننا لا يفعل شيئا إلا لعلة، فوجب أن يكون الحكيم ﷻ كذلك، قال أبو محمد: "وهم متفقون على أن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء، فوجب أنهم مشبهون الله تعالى بأنفسهم، وقد أكذبهم الله تعالى في ذلك بقوله: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾[813]"[814].

2 . وأيضا: فإنهم بهذه القضية الفاضحة قد أدخلوا ربهم تحت الحدود والقوانين، وتحت رتب متى خالفها لزمه السفه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وهذا كفر مجرد دون تأويل، ولزمهم إن طردوا هذا الأصل الفاسد أن يقولوا: لما وجدنا الفعال منا لا يكون إلا جسما مركبا ذا ضمير وفكرة، وجب أن يكون الفعال الأول جسما مركبا ذا ضمير وفكرة[815].

812) المصدر السابق، ج 93/8.

813) [الشورى: 11].

814) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 122.

815) المصدر السابق، ج 8/ 123.

3 . إن أسماء الله وقفية ولذا لم نسم الله تعالى حكيما من طريق الاستدلال أصلا، ولا لأن العقل أوجب أن يسمى تعالى حكيما، وإنما سميناه حكيما لأنه سمى بذلك نفسه فقط، وهو اسم علم له تعالى لا مشتق[816].

4 . إن هذه القضية أصل لكل كفر في الأرض، قال ابن حزم: "فهي أصل لقول الدهرية الذين جعلوها برهانهم في ابطال الخالق، لما رأوا الأمور لا تجري على المعهود فيما يحسن في عقولهم، وأنه لابد من علة للمفعولات، وإذ لا بد من علة فلا بد لتلك العلة من علة، وهكذا أبدا حتى يوجب كون أشياء لا أوائل لها"[817].

5 . إن القول بالتعليل طعن في ارادة الله وقدرته، لأن الله يفعل ما يشاء لصلاح ما يشاء، ولفساد ما شاء، ولنفع ما شاء، وليس هنا شيء يوجب اصلاح من أصلح، ولا فساد من أفسد"[818].

المطلب الثاني

أدلة ابن حزم على إبطال التعليل

بعد أن ذكرت أدلة أصحاب التعليل، سأذكر أدلة ابن حزم على ابطال التعليل، واستدل ابن حزم رحمه الله على إبطال التعليل بالكتاب والسنة والمعقول.

الفرع الأول: من القرآن

الدليل الأول: قال تعالى: ﴿ **لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُون**﴾[819].

816) المصدر السابق، ج 8/ 123.

817) المصدر السابق، ج 8/ 120.

818) المصدر السابق، ج 8/ 123.

819) [الأنبياء: 23].

ووجه الدلالة من الآية الكريمة أن تعالى أخبر بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجرى فيها "لم" وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة، إلا ما أخبر عنه أنه نص عليه أنه أمر كذا لأجل كذا، وهذا أيضا مما لا يسئل عنه"[820].

الدليل الثاني: قال الله تعالى: ﴿ **وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء**﴾[821].

إن الآية تدل أن البحث عن العلة ضلال"[822].

الدليل الثالث:قال تعالى:﴿**وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ....لَنَكُونَنَّ من الْخَاسِرِين**﴾[823].

إن خطأ آدم عليه السلام كان من وجهين:

1- الوجه الأول أنه ترك حمل النهي على الوجوب.

2-والوجه الثاني: قبوله قول إبليس إن نهي الله عن الشجرة إنما هو لعلة كذا، فثبت عندنا أن تعليل أوامر الله تعالى معصية، وأن أول ما عصي الله تعالى به في عالمنا هذا بالقياس، وهو قياس إبليس على أن السجود لآدم ساقط عنه، لأنه خير منه، إذ إبليس من نار وآدم من طين، ثم بالتعليل[824].

الدليل الرابع:قال الله ﷻحاكيا عن قوم من أهل الاستخفاف أنهم قالوا إذ أمروا بالصدقة ﴿ **قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاء اللَّهُ أَطْعَمَهُ**﴾[825].

820) ابن حزم: الإحكام، ج 102/8.
821) [المدثر: 31].
822) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 112.
823) [الأعراف: 19-23].
824) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 112.
825) [يس: 47].

فهذه الآية دليل على ابطال التعليل، قال الإمام ابن حزم: "وهذا نص لا خفاء به، على أنه لا يجوز تعليل شيء من أوامره، وإنما يلزم فيه الانقياد فقط وقبولها على ظاهرها"[826].

الدليل الخامس: قال تعالى: ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ كَثِيرًا**﴾[827].

ووجه الدلالة من الآية الكريمة أن الله عاقب بني إسرائيل بسبب ظلمهم، واليوم فإن الأمة المحمدية عصت الله ولم يحرم الله علينا شيئا قال ابن حزم: "فهم ظلموا فحرمت عليهم، ونحن نظلم فلم تحرم علينا الطيبات التي أحلت لنا .... إذ لو كان ظلمهم علة التحريم لوجب أن يكون ظلمنا علة فينا لمثل ذلك"[828].

الدليل السادس: قال تعالى: ﴿ **وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَـذَا مَثَلاً** ﴾[829].

ووجه الدلالة من الآية الكريمة أنه لا يحل التعليل في شيء من الدين، ولا أن يقول قائل: لم حرم هذا وأحل هذا"[830].

الفرع الثاني: من السنة

إن رسول الله ﷺقال لأمراء سراياه: ((إذا نزلتم بأهل حصن أو مدينة فأرادوا أن تنزلوهم على حكم الله تعالى فلا تفعلوا، فإنكم لا تدرون أتوافقون حكم الله تعالى فيهم أم لا، ولكن أنزلوهم على حكمكم، ثم اقضوا فيهم ما شئتم، فإذا سألوكم أن تعطوهم ذمة الله ﷻوذمة رسوله ﷺ، فلا

826) ابن حزم: الإحكام، ج 113/8

827) [النساء: 160].

828) ابن حزم: الإحكام، ج8/ 113.

829) البقرة:26

830) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 114.

تعطوهم ذمة الله ولا ذمة رسوله ﷺولكن أعطوهم ذمتكم، فأن تخفروا ذمتكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله))[831].

ووجه الدلالة من الحديث ما بينه الإمام ابن حزم قال: "فهذا نص جلي من رسول الله ﷺعلى أن الإقدام على نسبة شيء إلى الله تعالى بغير يقين لا يحل، وأن نسبة ذلك إلى الإنسان أهون، وإن كان كل ذلك باطلا، وقد قال رسول الله ﷺ: ((إن كذبا علي ليس ككذب على أحد))[832]، فلو جاز أن يقال بالقياس وبالعلل لكان الإقدام به على كلام الناس وأحكامهم أولى من الإقدام به على الله عز وجل ورسوله عليه السلام"[833].

الفرع الثالث: من المعقول

الدليل الأول: قال ابن حزم: "أخبرونا عن هذه العلل التي تذكرون: أهي من فعل الله تعالى وحكمه، أم من فعل غيره وحكم غيره، أم لا من فعله تعالى ولا من فعل غيره، ولا سبيل إلى قسم رابع أصلا.

فإن قالوا: من فعل غير الله ومن غير حكمه، جعلوا ههنا خالقا غيره، وفاعلا للحكم غيره، وجعلوا فعل ذلك الفاعل موجبا على الله تعالى أن يفعل ما فعل، وأن يحكم بما حكم به، وهذا شرك مجرد، وكفر صريح، وهم لا يقولون ذلك.

فإن قالوا: ليست من فعله ولا من فعل غيره، أوجبوا أن في العالم أشياء لا فاعل لها، أو أنهم هم الحاكمون على الله تعالى بها، وهم الذين يحللون ويحرمون ويقضون على الباري ﷻ، وهذا كفر مجرد ومذهب أهل الدهر، وهم لا يقولون ذلك.

---

831) رواه مسلم في الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، والترمذي رقم 1617 في السير، باب ما جاء في وصيته ﷺفي القتال.

832) رواه البخاري رقم 1291في الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت، ومسلم في المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺوغيرهما.

833) ابن حزم: الإحكام، ج 8/ 108.

فإن قالوا: بل هي من فعل الله ﷻوحكمه، قلنا لهم: أخبرونا عنكم: أفعلها الله تعالى لعلة أم فعلها لغير علة فإن قالوا: فعلها لغير العلة تركوا أصلهم، وأقروا أنه تعالى يفعل الأشياء لا لعلة، أو قيل لهم أيضا: ما الذي أوجب أن تكون الأحكام الثواني لعلل، وتكون الأفعال الأول التي هي علل هذه الأحكام لا لعلل، وهذا تحكم بلا دليل، ودعوى ساقطة لا برهان عليها.

وإن قالوا: بل فعلها تعالى لعلل آخر، سئلوا في هذا العلل أيضا كما سئلوا في التي قبلها، وهكذا أبدا فلا بد لهم ضرورة من أحد وجهين لا ثالث لهما، إما أن يقفوا في أفعال ما فيقولون: إنه فعلها لغير علة، فيكونون بذلك تاركين لقولهم الفاسد: أنه تعالى لا يفعل شيئا إلا لعلة، أو يقولون بمفعولات لا نهاية لها، وبأشياء موجودة لا أوائل لها، وهذا كفر وخروج عن الشريعة بإجماع الأمة"[834].

الدليل الثاني: قال ابن حزم: "أن السبب والغرض لا يخلوان من أنهما مخلوقان لله تعالى، أو أنهما غير مخلوقين أصلا، أو أنهما مخلوقان لغيره، فمن جعلهما غير مخلوقين أصلا كفر، لأنه يجعل في العالم شيئا لم يزل، ومن قال : إنهما مخلوقان لغيره كفر، لأنه يجعل خالقا غير الله تعالى، فثبت أنهما مخلوقان له تعالى، وقد قام البرهان على أن كل ما دون الله تعالى فهو خلق الله، فإذ قد ثبت أن الغرض والسبب مخلوقان لله تعالى، فلا يخلو من أن يكون خلقهما لسبب أيضا ولغرض أو لا لسبب ولا لغرض فإن كان فعلهما لسبب آخر وغرض آخر، لزم أيضا فيهما مثل ذلك، حتى ننتهي بقائل هذا إلى إثبات معدودات ومخلوقات لا نهاية لها، وهذا كفر من قائله.

وإن كان تعالى فعلهما لا لسبب ولا لغرض، فهذا هو قولنا: إنه تعالى يفعل ما يشاء لا معقب لحكمه، لا لسبب ولا لغرض، حاشا ما نص تعالى عليه فقط أنه فعله لغرض أراده أو لسبب، وأما ما لم ينص ذلك فيه فإنا نقطع على أنه تعالى فعله كما شاء، لا لغرض ولا لسبب، لولا النصوص الواردة بذلك في بعض المواضع ما حل لمسلم أن يقول: إن الله تعالى فعل كذا لسبب كذا، ولا إن له ﷻفي فعل كذا أراده كذا"[835].

---

834) المصدر السابق، ج 8/ 97.

835) المصدر السابق، ج8/ 104.

الفرع الرابع: التناقض

ذكر ابن حزم جملة من تناقضات أصحاب العلل في تعليل الأحكام واضطرابهم في تحديد العلة، وقد ألف ابن حزم كتاب الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس، بيّن فيه تناقض أصحاب التعليل، وسأذكر بعض ما ذكره ابن حزم من تناقض أصحاب العلل قال:

"المثال الأول: قالوا: إن علة الحدود الزجر والردع، وهذا فيه نظر إذ لو كان ذلك لما جاز العفو في قتل النفس، ولم يجز العفو في الزنا بالأمة وفي السرقة، ولو كان ذلك لما كانت السرقة أولى بوجوب حد محدود فيها من الغصب، ولا كانت الخمر أولى بذلك من لحم الخنزير والربا[836].

المثال الثاني: قالوا: إن علة القصر في الصلاة في السفر إنما هي المشقة، فلذلك حدت بيوم ويومين وثلاثة أيام، على اختلافهم في ذلك.

وهذا فيه نظر فلو كان أصل القصر المشقةلكان المريض المرهق، كالمبطون أو من في غرفة الانعاش أولى بالقصر لعظيم مشقة الصلاة عليه وتكلف القراءة فيها والإيماء والتشهد.

قال ابن حزم: "والمريض والمسافر قد سوى الله ﷻبينهما في الفطر في رمضان، وفي إباحة التيمم، فهلا ساوى القياسيون المعللون بينهما في قصر الصلاة، الذي المريض أحوج إليه من المسافر، لأنه أكثر مشقة منه، وأحوج إلى الراحة فأين قياسهم وعللهم.... فإن تعلقوا بابن عمر ابن عباس، فقد خالفهم ابن مسعود وعائشة ودحية بن خليفة وشرحبيل بن السمط وغيرهم من الصحابة، نعم، وابن عمر نفسه، فقد صح عنه القصر في الأميال اليسيرة جدا، وفي الميل، وفي سفر الساعة"[837].

المثال الثالث: عللوا الشفعة في الأرضين والحكم على الشريك يعتق شقصه في العبد والأمة بعتق الباقي، بأن ذلك للضرر بالشريك. إن ابن حزم يقرر أن أصحاب القياس متناقضون لأنه لا شفعة عندهم في الجوهر ولا في العبيد ولا في الحيوان ولا في الثياب ولا في السيوف، قال: "وقد علم

836) المصدر السابق، ج 8/ 116.

837) المصدر السابق، ج8/ 117.

كل ذي عقل أن الضرر في ذلك بالشركة وانتقال الملك بالصدقة أو البيع أعظم من الضرر في الأرضين"[838].

الفرع الخامس: القطع واليقين

ذكرت في باب القياس عند الحديث عن النظريات والقواعد التي استند ابن حزم إليها في إبطال القياس، وبينت هناك بوضوح كيف حاول ابن حزم أن يبني الشريعة على القطع واليقين لا على الظن والتخمين، ولكن أزيد الموضوع وضوحا.

إن عملية القياس لا تتم إلا بوجود رابط بين المقيس والمقيس عليه أو قل بين الفرع والأصل، وهذا الرابط بينهما يسميه الأصوليون والفقهاء بالعلة، ويطلق عليه المناطقة مصطلح الحد الأوسط، والعلة هي محور القياس، بل هي مدار القياس.

وحتى تتسنى عملية القياس فلا بد من وجود رابط بين المقيس والمقيس عليه، وهنا موطن الزلل، ولذا وجهت له جملة من الملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن عملية الانتقال التي تتم بين الأصل والفرع عملية عقلية، إذن فهي لا تسلم من الوقوع في الخطأ.

الملاحظة الثانية: إن تحديد وضبط الرابط أو ما يسمى بالعلة لا يتم إلا عبر مسالك عقلية في أغلب الحالات، وهذه بدورها لا تسلم من الوقوع في الخطأ.

الملاحظة الثالثة وقد ذكرها ابن حزم من قبل بوضوح الاضطراب والاختلاف في تحديد العلة.

فإذا جمعنا هذه الملاحظات الثلاث التي ذكرتها فإنها تؤدي إلى نتيجة واضحة وهي أن العلة مبنية على الظن والتخمين، فهي تتعارض مع الأصل الذي قعده ابن حزم من بناء الشريعة على القطع واليقين.

838) المصدر السابق، ج 8/ 117.

المبحث الثالث:

مناقشة ابن حزم

حاول ابن حزم في البداية البحث أن يحرر محل النزاع، ولذا سأساير ابن حزم في هذا المبدأ وأبدأ في تحرير محل النزاع:

1 . إن ابن حزم لا ينكر العلة والتعليل مطلقا، بل بين أن العلة والتعليل لا يكون إلا في الطبيعيات فقط.قال: "العلة التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى"[839].

فمجال العلة والتعليل عند ابن حزم هو الطبيعيات فقط ولا تنسحب على الشريعة.

2 . لاحظ ابن حزم خلط أهل العلم بين المصطلحات ذات الصلة بالموضوع، كالسبب والحكمة والغرض وغيرها من المصطلحات، وقد نبه إلى هذه القضية الغزالي من بعده، ولذا عمد ابن حزم إلى تعريف هذه المصطلحات وقد ذكرت ذلك في مبحث سابق تحت عنوان مصطلحات ذات صلة بالموضوع، قال: "والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد: اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال"[840].

والذي خشي منه ابن حزم قد حدث في هذا الباب وفي غيره من أبواب العلوم والفنون.

3 . إن ابن حزم قد عرف العلة بأنها: "اسم لكل صفة توجب أمرا ما ايجابيا ضروريا"[841].

839) المصدر السابق، ج 8/ 42.
840) المصدر السابق، ج 8/ 101.
841) المصدر السابق، ج 8/ 09.

فهذا التعريف للعلة في الحقيقة تعريف فلسفي وهي العلة الموجبة، فالعلة عند ابن حزم ترتبط بالغائية فهي مرتبطة بتحقيق غرض ما، ولذا يقول: "والعلة لا تفارق المعلول البتة"[842]. فمثلا الثلج علة للتبريد.

وهذا التعريف للعلة بالغائية أو الموجبة لم يقل بها أهل السنة والجماعة، وإنما أهل السنة والجماعة يقولون بالعلل الجعلية، جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها بشيء فهو فعال لما يريد.

4 . إن ابن حزم يسمي العلل الجعلية أسبابا يقول في تعريف السبب، وقد سبق: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغصب أدى إلى الانتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجبا للشيء المسبب منه ضرورة"[843].

فبناء على تعريف العلة والسبب عند ابن حزم، نلاحظ أن هناك فرقا جوهريا بين المصطلحين، فالعلة موجبة ضرورية لمعلولها، بينما السبب غير موجب، فيبقى فاعلا مختارا، إن شاء فعله، وإن شاء تركه وإن وجد السبب.

وبناء على ما سبق فإن نقاش ابن حزم لجمهور العلماء حول التعليل كان خارج محل النزاع، لأن ابن حزم ناقش العلة الجعلية، ولذا جانب ابن حزم في بعض نقاشه الحق.

5 . إن ابن حزم لا ينكر العلل الجعلية والسبب، بل يراها قاصرة على موضعها ولا تتعداه، فابن حزم يقر بالعلل المنصوصة لكنها مقصورة على موضعها ولا يتعداها، قال: "فصح قولنا أن الأسباب لا يتعدى بها المواضع التي نص الله ورسوله عليه السلام عليها، ولا يجب في كل مكان الحكم الذي وجب من أجلها في بعض الأمكنة وسقط قولهم سقوطا لا إشكال فيه"[844].

إن تحليل كلام ابن حزم يوضح طغيان النزعة الظاهرية على فكره، وجموده على النص، إن ابن حزم عندما أقر بالغرض في أحكام الشريعة، وأن الشريعة لها أحكام ومقاصد، كأنه يقول بقول

842) المصدر السابق، ج 8/ 09.
843) المصدر السابق، ج 8/ 100.
844) المصدر السابق، ج 8/ 86.

الجمهور، ولكنه سرعان ما يلجأ إلى الابتعاد عن الجمهور بقوله:"وهو شيئا غير ما ظهر منها قط، والغرض في بعضها أيضا أن يعتبر بها المعتبرون"[845].

إن الله ﷻشرف الإنسان، وخطابه موجه إلى أصحاب العقول، والشارع الحكيم أرشدنا وأمرنا باستعمال العقل والفكر، فكيف نتوقف عند العشرات من النصوص الشريعة المعللة ونقول إنها للاعتبار والتوقف، ولذا نشعر بالقطيعة مع النص.

إن الامام ابن حزم لما جاء النصوص الدالة على العلل المنصوصة جردها من جزئيتها وحولها إلى قاعدة كلية تندرج تحتها الكثير من الجزئيات.

وبعد هذه التمهيد والذي حاولت فيه أن أضيق الخلاف وأحرر محل النزاع، سيشرع الباحث بعون الله في مناقشة أدلة وردود ابن حزم.

ولذا قسمته إلى مطلبين، ففي المطلب الأول قمت بمناقشة الأدلة التي استدل بها على ابطال التعليل، وأما المطلب الثاني قمت بمناقشة رد ابن حزم على أدلة الجمهور.

المطلب الأول

مناقشة أدلة ابن حزم

بعد أن ذكرت أدلة ابن حزم في إبطال التعليل سأحاول بعون الله مناقشة هذه الأدلة، وقبل الشروع في سرد أدلته دليلا دليلا، هنالك بعض الملاحظات ينبغي أن أشير إليها.

الملاحظة الأولى: وهي إذا رجعنا إلى الأدلة النقلية التي ساقها ابن حزم، فهي ليست قطعية الدلالة في بابها، وإنما الآيات والأحاديث التي استشهد بها دلالتها على الموضوع دلالة ظنية، وكل مأجور على اجتهاده.

845) المصدر السابق، ج 8/ 104.

الملاحظة الثانية: فإنه بعد البحث والتنقيب فإني لم أظفر بدراسة أو رد خاص على أدلة ابن حزم التي ساقها لإبطال القياس والتعليل، دراسة تأتي على جميع الأدلة وتناقشها نقاشا علميا بناء، بل هي عموميات، اللهم إلا تلك المحاولة الطيبة التي قام بها الشيخ أبو زهرة في دراسته عن ابن حزم، أو ما كتبه الريسوني في رسالته ((نظرية المقاصد عند الشاطبي))، وإن كان بعض المتأخرين ممن كتبوا في التعليل ناقشوا أدلة النفاة كابن القيم مثلا.

الملاحظة الثالثة: وهي غريبة وهي أن ابن حزم عندما استدل لمذهبه في ابطال التعليل حشر مجموعة من النصوص القرآنية، ولكن لما جاء إلى السنة ذكر حديثا واحدا فقط، وهذا خلاف منهجه في الاستدلال، إذ من عادته ذكر مجموعة من الأحاديث والآثار.

الفرع الأول: الادلة النقلية

أولا: من القرآن الكريم

إن عمدة ابن حزم في استدلاله على إبطال التعليل مبني على الآيتين الكريمتين:

1 . ﴿ **لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُون**﴾[846].

2 . ﴿ **فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيد**﴾[847].

مناقشة الدليل الأول: ﴿ **لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُون**﴾[848].

إن معنى هذه الآية أنه لا يحق لأحد من خلقه أن يعترض على الله، قال ابن كثير[849] في تفسير هذه الآية: "أي هو الحاكم الذي لا معقب لحكمه، ولا يعترض عليه أحد لعظمته وجلاله

846) [الأنبياء: 23].

847) [البروج: 16].

848) [الأنبياء: 23].

849) ابن كثير: إسماعيل بن عمر نشأ بدمشق سمع من ابن عساكر والمزي وابن تيمية، من مصنفاته تفسير القرآن، طبقات الشافعية... ينظر: الدرر الكامنة، ج 445/1.

وكبريائه وعلمه وحكمته وعدله ولطفه"[850]، فلا يجوز لأحد أن يسأل الله عن أفعاله ولا عن أقواله، لأنه لا سلطان إلا سلطانه، إذن المراد من الآية الكريمة، هو النهي عن سؤال اعتراض، وأما إذا كان السؤال سؤال استفسار فجائز ومباح، وهذا إعمالا لكل النصوص القرآنية، فقد حكى الله عن ملائكته: ﴿ **قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء**﴾ [851]،وقال إبراهيم: ﴿**رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى**﴾[852]،وقال زكريا: ﴿ **قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا**﴾[853]،وقالت مريم: ﴿ **قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلاَمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ**﴾[854].

إن الملائكة وإبراهيم وزكريا ومريم لم يعترضوا على أمر الله وإرادته، لأنه فعال لما يريد، وإنما كان سؤالهم سؤال استفسار.

إن ابن حزم رحمه الله وقع في خطأ عندما نقل النهي الوارد في الآية الكريمة إلى تعليل الأحكام الشرعية سعيا منه إلى إبطال التعليل ثم إبطال القياس.

إن الاعتراض على أحكام الشريعة كبيرة وجريمة، وهو يتنافى و مصطلح الإسلام والذي مدلوله الاستسلام لأوامر الله، وجميع الفقهاء ينهون على الاعتراض على أوامر الله، إذن فمعنى السؤال في القرآن الكريم هو: سؤال استفسار.

إن الآية الكريمة التي استدل بها ابن حزم وهي عمدة أدلته، ولذا حشر ابن حزم في استدلال بهذه الآية جميع أسلحته، مع الاعتراف بعبقرية الرجل، وقدرته على المجادلة والمناظرة إلا أنه رحمه الله لم يوفق في الاستدلال بهذه الآية الكريمة على محل النزاع.

850) ابن كثير إسماعيل، تفسير القران العظيم، دار السلام، الرياض،ط1، 1994، ج 237/3.
851) [البقرة: 30].
852) [البقرة: 260].
853) [آل عمران: 40].
854) [آل عمران: 47].

وقد وجدت أن الأستاذ أحمد الريسوني أجاد وأفاد في الرد على ابن حزم عند مناقشة هذا الدليل في كتابه نظرية المقاصد عند الأمام الشاطبي قال: "لهذا وذاك فإن الرب سبحانه ﴿ **لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ** ﴾ أي لا يسأل سؤال محاسبة أو اعتراض.فهذا هو معنى الآية السؤال في الآية، ولا شك أن توجيه مثل هذا السؤال لله تعالى كفر.

وهنا يكمن غلط أو مغالط وابن حزم في منع التعليل بمقتضى هذه الآية وما شابهها من الآيات، فالسؤال عن علل الأحكام الشرعية ومثله سؤال عن أسرار وحكم أفعال الله، وهو سؤال تفهم و تعلم، فهو على أصل الاستفهام أي طلب الفهم، وهذا نوع من الأسئلة أو التساؤلات صدر عن الأنبياء والمرسلين، وورد ذكره واقراره في القرآن الحكيم"[855].

مناقشة الدليل الثاني: ﴿ **وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاء وَيَهْدِي مَن يَشَاء**﴾[856].

حكى الله ﷻفي هذه الآية قول المنافقين والكافرين ما العلة من ذكر عدد ملائكة النار، فالآية ذمت هؤلاء القوم على سؤالهم، لأن سؤالهم كان سؤال اعتراض ولا رد لأمر سبحانه، وليس سؤال استفسار لأن سياق الآية الكريمة يوضح ذلك.

مناقشة الدليل الثالث:﴿**وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ....لَنَكُونَنَّ من الْخَاسِرِين**﴾[857].

إن إبليس علل سبب نهي رب العالمين آدم وحواء عن أكل الشجرة لئلا يكون ملكين أو من خالدين في الجنة، فاستدل ابن حزم بهذه الآيات على أن تعليل أوامر الله تعالى معصية، وهذا فيه نظر لأن في الآية أمران، الأمر الأول: هل الآية دليل عن نهي التعليل مطلقا.

والأمر الثاني: أم أن الآية جاءت لبيان التعليل الفاسد

855) الريسوني أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض،ط2، 1992، ص222.

856) [المدثر: 31].

857) [الأعراف: 19-21].

إن الآية الكريمة لم ترد لنهي عن أصل التعليل وإبطاله وإنما بين لنا الله ﷻفيها التعليل الفاسد وحذرنا منه، فليس كل تعليل صحيح، فإن بعض التعليلات صحيحة وبعضها فاسد، ثم إن في الآية الكريمة إرشاد العباد إلى أن بعض الأشياء غير معللة كالصلاة المغرب ثلاثا والصبح ركعتين، فلماذا جعل الله المغرب ثلاثا ولم يجعلها أربعا، أو لماذا نصلي إلى القبلة ولا نصلي إلى القطب الشمالي، والجواب أن هذه الأوامر غير معللة والأصل فيها الطاعة والتسليم، فقد يكون الله جعل هذه الشجرة الموجودة في الجنة من هذا النوع، والله أعلم.

مناقشة الدليل الرابع: ﴿ **قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاء اللَّهُ أَطْعَمَهُ**﴾[858].

إذا تتبعنا السياق الذي وردت فيه الآية الكريمة من ذكر آيات الله ونعمه على عباده، فإن الله أمر عباده بالصدقة على الفقراء:﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ** ﴾ أجاب الكفار نبيه: ﴿ **أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَاء اللَّهُ أَطْعَمَهُ**﴾، فقالوا هزؤا أنرزق من لو يشاء الله أغناه.

إذن فليس في الآية الكريمة تعليل كما ذكر الإمام ابن حزم . رحمه الله .، بل خرج هذا الجواب مخرج الاستهزاء بالمؤمنين[859].

وهذه الآية كمثل بعض الآيات الواردة في القرآن الكريم مثل:﴿ **سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا** ﴾[860]، وكقوله:﴿ **قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ**﴾[861].

مناقشة الدليل الخامس: ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ كَثِيرًا**﴾[862].

---

858) [يس: 47].

859) القرطبي محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، ج37/15.

860) [الأنعام: 148].

861) [المنافقون: 1].

862) [النساء: 160].

قال ابن حزم: "فهم ظلموا فحرمت عليهم، ونحن نظلم ولم تحرم علينا الطيبات التي أحلت لنا"[863].

هذا الاستدلال بالآية الكريمة مبني على تعريف العلة عند ابن حزم، وتعريف العلة عنده تعريفا فلسفيا، إذا وجدت العلة وجد المعلول، ولكن إذا قلنا أن سبب تحريم الطيبات هو ظلم العباد، فإن السبب يختلف عن العلة على رأي ابن حزم وغيره، فقد يكون السبب ولا تحدث النتيجة أو الأثر، بخلاف العلة ، فإنها تستلزم وجود المعلول، ولذا أقتصر ابن حزم على إثبات العلة في الطبيعيات، لأنه لاحظ أن قانون الطبيعة مطرد، إذا وجدت العلة فيترتب عنها المعلول، كالنار والإحراق، فإذا وجدت النار، حدث الإحراق.

إذن فالآية الكريمة لا تعليل فيها وإنما ذكر الله عز وجل سبب عتاب بني إسرائيل وتحريم عليهم بعض الطيبات، والسبب في الآية هو الظلم والاعتداء على حدود الله، وبناء على تعريف ابن حزم للسبب فإنه لا يستلزم وجود السبب وهو الظلم في الآية أن يحرم الله علينا أو على أمم آخرى الطيبات وهو النتيجة، لأن السبب في رأيه قد يكون ولا يترتب الأثر، وهذه الآية من هذا القبيل.

مناقشة الدليل السادس:﴿ **وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَـذَا مَثَلاً** ﴾[864].

هذا أضعف الأدلة التي ساقها ابن حزم ولا علاقة لها بالتعليل من قريب ولا من بعيد، إن تتبع السياق الذي وردت فيه هذه الآية الكريمة، ثم ربط هذه الآية بالآيات الآخرى الواردة في القرآن ذات الصلة بالموضوع تظهر ضعف احتجاجه بالآية الكريمة على إبطال التعليل.

إن الله ضرب مثلا في القرآن الكريم بهذه الحشرة الصغيرة وهي البعوضة فكان موقف الناس من هذا المثل صنفين:

الصنف الأول: وهم المؤمنون

863) ابن حزم: الإحكام، ج 113/8.

864) [البقرة: 26].

الصنف الثاني: هم الكفار، وسجل القرآن الكريم موقفهم من هذا المثل وهو سؤالهم: لماذا ضرب الله لنا هذا المثل، فليس هنالك تعليل، وإنما الآية ذكرت سؤال الكفار، فمن أين جاء ابن حزم بالتعليل.

قال القرطبي: "ومعنى كلامهم هذا: الإنكار بلفظ الاستفهام"[865].

ثانيا: مناقشة أدلة ابن حزم من السنة

استدل ابن حزم على إبطال التعليل من السنة بدليل واحد فقط وهذا على خلاف عادته في سرد الأحاديث والآثار في موطن نزاع لدعم رأيه وإبطال قول الخصم.

نعم إن نسبة شيء إلى الله تعالى بغير يقين لا يحل وهذا رأي أهل العلم جميعا من زمن الصحابة رضوان الله عليهم إلى يومنا هذا، ولكن في بعض المستجدات والنوازل التي لم يرد فيها نص صريح أو قطعي الدلالة، فإن قول المجتهد في مثل هذه القضايا مبني على الظن، بل المجتهد لا يستطيع الجزم أن قوله صواب وقول المجتهد الثاني باطل، لأن المسألة اجتهادية، والجزم فيها غير صحيح.

والأمر الثاني، ما صرح به ابن حزم في هذه القضية يخالف عمله في المحلى، فكم من قضية ذكرها ولا يستطيع هو الجزم فيها بأنها حكم الله يقينا.

ولذا فإن الإقدام على العلل ليس من باب الإقدام على الله بغير يقين، لأن أصحاب العلل لم يقولوا بمطلق العلل، بل وضعوا شروطا وضوابط للعلة، فإذا كانت العلة صحيحة سليمة من القوادح، فإن المجتهد يظن أنها تنتج حكم الله ظنا لا قطعا.

وبهذا يبطل احتجاج ابن حزم بهذا الحديث

الفرع الثاني: مناقشة أدلة ابن حزم العقلية

865) القرطبي: تفسير القرطبي، ج 244/1.

إذا تأملنا جيدا الأدلة العقلية التي ساقها ابن حزم في إبطال التعليل تؤكد لنا قدرة ابن حزم على الجدل والمناظرة وإسكات الخصم.

والأمر الثاني أن هذه الأدلة هي مباحث فلسفية وكلامية حشرها ابن حزم لدعم رأيه.

وقبل مناقشة الأدلة العقلية التي ساقها ابن حزم أود أن أنبه إلى نقطة جوهرية في هذا البحث وهي تصور معنى العلة والتعليل، فابن حزم بنى مذهبه على إبطال التعليل على العلل الموجبة باعتبارها عللا مؤثرة داعية في النفوس لوقوع الأفعال في الخارج، وهو خروج عن المنقول والمعقول، فقد امتنع علماء الإسلام التعليل بها لأنه فعال لما يريد.

فأما مذهب جمهور الفقهاء هو التعليل بالعلل الجعلية، وليس بين العلة الموجبة والعلة الجعلية تشابه، لأن العلة الجعلية لا تكون إلا في فاعل مختار، والله تعالى فاعل مختار، وأما العلة الموجبة فلا تكون إلا في فاعل مضطر مجبر على فعله، وهذا ما أنكره المتكلمون على الفلاسفة.

إن ابن حزم رفض التعليل أصلا ظنا منه أن ذلك يستلزم تعليل أقوال وأحكام الله بالعلل الموجبة، وأما جمهور الفقهاء فقالوا إن تعليل أحكامه وأقواله سبحانه وتعالى لا يستلزم ذلك التعليل بالعلل الموجبة، لأن العلل عندهم أمارات.

ولذا فإن رد ابن حزم على الجمهور لم يكن صائبا، لأن جمهور الفقهاء لم يقولوا بالعلل الموجبة،وإنما كلام ابن حزم ينطبق على الفلاسفة وأهل الطبائع.

وبعد هذا الإيضاح أبدا بعون الله في مناقشة الأدلة العقلية التي ساقها ابن حزم.

صاغ ابن حزم هذا الدليل الفلسفي بصيغة جديدة، وقد ذكره غيره وهو دليل التسلسل، والقول بالعلل يستلزم التسلسل، لأنهإذا فعل لعلة فتلك العلة حادثة تفتقر إلى علة، وهكذا فلزم التسلسل، وأجاب أهل العلم على هذا.

قال ابن تيمية: "يقال: هذا التسلسل في الحوادث المستقبلية لا في الحوادث الماضية، فإنه إذا افتعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة آخرى بعدها كان التسلسل في المستقبل، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سببا لما يحبه.والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل، فإن نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما"[866].

وقد ناقش ابن القيم هذا الدليل في كتابه شفاء العليل ورده من عشرة وجوه، ومن بين هذه الأجوبة التي ساقها ابن القيم، قال: "أن نقول لا يخلو إما أن يمكن أن يكون الفعل قديم العين أو قديم النوع، أو لا يمكن واحد منهما، فإن أمكن أن يكون قديم العين أو النوع أمكن في الحكمة التي يكون الفعل لأجلها أن تكون كذلك، وإن لم يمكن أن يكون الفعل قديم العين ولا النوع، فيقال إذا كان فعله حادث العين أو النوع كانت الحكمة كذلك، فالحكمة يحذى بها حذو الفعل، فما جاز عليه جاز عليها، وما امتنع عليه امتنع عليها"[867].

الجواب الثاني: قال ابن القيم: "قولك يفتقر كونه محدثا لتلك العلة إلى علة آخرى ممنوع، فإن هذا يلزم أن لو قيل كل حادث فلا بد له من علة، ونحن لا نقول هذا، بل نقول يفعله لحكمة، ومعلوم أن المفعول لأجله مراد للفاعل محبوب له، والمراد المحبوب تارة يكون مرادا لنفسه وتارة يكون مرادا لغيره، والمراد لغيره لابد أن ينتهي إلى المراد لنفسه، قطعا للتسلسل، وهذا كما نقوله في خلقه بالأسباب أنه خلق كذا بسبب كذا وكذا بسب كذا، حتى ينتهي الأمر إلى أسباب لا سبب لها سوى مشيئة الرب، فكذلك يخلق لحكمة وتلك الحكمة لحكمة حتى ينتهي الأمر إلى حكمة لا حكمة فوقها"[868].

866) ابن تيمية عبد الحليم: منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1989، ج 146/1، ومجموع الفتاوى، ج 152/8و380.

867) ابن القيم: شفاء العليل، دار المعرفة، بيروت، ص 210.

868) ابن القيم: المصدر السابق، ص 210.

الجواب الثالث: قال ابن القيم: "الجواب العاشر: أن يقال لو لم يكن فعله لحكمة وغاية مطلوبة لم يكن مريدا، فإن المريد لا يعقل كونه مريدا إلا إذا كان يريد لغرض وحكمة، فإذا انتفت الحكمة والغرض انتفت الإرادة، ويلزم من انتفاء الإرادة أن يكون موجبا بالذات، وهو علة تامة في الأزل لمعلوله، فيلزم أن يقارنه جميع معلوله ولا يتآخر فيلزم من ذلك قدم الحوادث المشهودة، وإنما لزم ذلك من انتفاء الحكمة والغرض المستلزمة لنفي الإرادة المستلزمة للإيمان الذاتي المستلزم لقدم الحوادث"(869).

وهذا القدر من الرد على الدليل التسلسل الذي ساقه ابن حزم يفي بالغرض لأنها مباحث فلسفية وكلامية مزجت بعلم الأصول، فكان من باب الأولى تطهير علم الأصول من هذه المباحث، ومن أراد بيان بطلان هذا الدليل فلينظر إلى ما كتبه الرازي والآمدي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم.

الفرع الثالث: مناقشة الدليل التناقض

استند ابن حزم لإبطال العلة والتعليل بالتناقض الموجود عند أصحاب العلل، وما ذكره ابن حزم من تناقض أصحاب العلل صحيح، ولكن لا يلزم من وجود التناقض بطلان التعليل، لأن تحديد العلة ثم ربط العلة بالمعلول قضية نسبية تختلف من شخص لآخر، ثم أن العلة إما أن تكون منصوصة أو غير منصوصة، فإذا كانت غير منصوصة فاستخراجها من مظانها مسألة عقلية وفكرية، والعقول تختلف، وهذا أمر معلوم.

والأمر الآخر أن أصحاب العلل أنكروا كثيرا من العلل التي استخرجها الفقهاء، ولا شك في ذلك أن المتآخرين من أهل العلم توسعوا في التعليل واستخراج العلل حتى عللوا بعلل واهية بل غريبة، وابن حزم ذكر الكثير منها، ولكن مقابل هذا هنالك طرف آخر جمد على النص فأبطل التعليل كليا وابن حزم منهم.

فالمثال الذي ذكره من تعليل السفر بالمشقة فيه نظر بل ذهب بعض أهل العلم أن علة القصر والإفطار في السفر هو السفر وليست المشقة، فبناء على هذا المثال فإن التعليلات التي نقلها ابن حزم

869) ابن القيم: المصدر السابق، ص 213.

سواء في كتابه الإحكام أو الصادع أو في كتاب الإعراب عن الحيرة والالتباس هي من هذا القبيل، فكل تعليل طعن فيه ابن حزم إلا وجد من المعللين من طعن فيه.

الفرع الرابع: مناقشة القطع واليقين

إن محاولة ابن حزم بناء الشريعة على القطع واليقين تعتبر من المبادئ العظيمة التي تنبه لها ابن حزم ورسم قواعدها، لكن الجمود الذي ران على عقول المسلمين وإغلاق باب الاجتهاد والعكوف على المختصرات والحواشي بعد عصر ابن حزم لم يجد من يخدم هذا الأصل.

عاش ابن حزم في الأندلس، وبلاد الأندلس كانت تزخر في عهده بمجموعة من الطوائف التي كانت تعيش في ظل الدولة الإسلامية، ويضاف لهذا ما كان منتشرا في المشرق الإسلامي من حركات باطنية تكيد للإسلام، وانتشار الملاحدة والفلاسفة، وأمام هذه المعطيات تنبه ابن حزم بعد الاحتكاك بهذه الطوائف والأفكار إلى مسلك عظيم هو بناء الشريعة على القطع واليقين لإسكات شبهات الملاحدة والفلاسفة.

ولكن ابن حزم لم يوفق في إسقاط هذا الأصل على التعليل، لأن تعليل نصوص الشريعة أمر قطعي لتظافر النصوص الشريعة به ولكن تبقى العلة المستخرجة هل هي قطعية أم ظنية فهذه مسألة آخرى.

المطلب الثاني

مناقشة ابن حزم ورده على أدلة الجمهور

لم تسلم أدلة أصحاب التعليل من الرد والنقد العنيف أحيانا من ابن حزم، إلا أن هذه الردود تحتاج هي كذلك إلى بحث ونظر وخاصة بعد أن تبين لنا اختلاف مفهوم العلة بين ابن حزم والجمهور.

وقد قسمت هذا المطلب إلى فرعين، ففي الفرع الأول ناقشت رد ابن حزم لأدلة الجمهور، وأما الفرع الثاني فهو لمناقشة ابن حزم.

الفرع الأول: مناقشة رد ابن حزم لأدلة الجمهور

مناقشة الرد الأول: إن ما ذكره ابن حزم سليم وقوي ولكن رده كان خاصا بالعلة الموجبة، وقد ذكرت سابقا، أن الجمهور لم يقولوا بالعلل الموجبة، وإنما قالوا بالعلل الجعلية.

وما قيل في مناقشة الرد الأول يقال عن الثاني والثالث والرابع والسادس والثامن والتاسع والعاشر.

مناقشة الرد الخامس: إن لله الحجة البالغة، فلا يسئل عما يفعل وذلك لكمال ربوبيته، ولكن تكرما منه وتفضلا على عباده أرسل الرسل وبعث الأنبياء حتى يقيم الحجة على خلقه وذلك من كمال عدله.

مناقشة الرد السابع: ما ذكره ابن حزم فيه نظر من وجوه:

1 . أن رده مبني على العلل الموجبة وهي ليست محل النزاع، والتي من خصائصها الاطراد، بخلاف العلل الشرعية، ولذا فإن رد ابن حزم جانب الصواب حين طعن في دليل الجمهور.

2 . أما كون مشاقة الله ورسوله ليست خرابا للبيوت والدول ففيه نظر، بل علم من نصوص آخرى بين الله ﷻفيها أن سبب هلاك الأمم وإبادة الشعوب والدول خروجهم عن شريعة رب العالمين، وما عاقب الله قوم نوح وهود وصالح وشعيب ولوط وفرعون إلا بسبب الذنوب والمعاصي، ﴿وكأي من قرية عتت عن أمر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا وعذبناه عذابا نكرا﴾[870].

870) [الطلاق: 8].

وما أصاب الأندلس من هوان وتمزق في عصر ابن حزم إلا بسبب الذنوب والمعاصي، ولولا خوف الاستطراد لذكرت فصولا من الانحراف الذي كان موجودا في الأندلس والمشرق.

مناقشة الرد الحادي عشر: قد سبق مناقشة هذا الرد.

مناقشة الرد على الدليل من السنة

غريب أمر ابن حزم فهو بين لنا تناقض أصحاب التعليل، وغفل أن الحديث دليل على التعليل، لأن النهي عن ادخار لحوم الأضاحي أكثر من ثلاث معلل بالدافة، ولكن ابن حزم لا يسميه تعليلا بل يسميه سببا، لأن ابن حزم يطلق معنى العلة الشرعية على السبب.

مناقشة الرد على الدليل العقلي:

إن الله تعالى حكيم بإجماع المسلمين والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثا، والعبث على الله تعالى محال للنص والإجماع والمعقول[871].

هذه هي صيغة الدليل العقلي الذي ذكره الجمهور وابن حزم اختزله، وإذا رجعنا إلى رد ابن حزم فسنده تشبيه الرب بالعبد وهذا كفر إذ لا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾[872].

إن ابن حزم يثبت إرادة الله ويثبت إرادة العبد يقول: "الاختيار الذي هو فعل الله تعالى هو منفي عن سواه، هو غير الاختيار الذي أضافه إلى خلقه ووصفهم به.... لأن الاختيار الذي توحد الله تعالى به هو أن يفعل ما يشاء وكيف شاء ومتى شاء، وليس هذه صفة شيء من خلقه، وأما

871) الرازي: المحصول، ج 173/5.

872) [الشورى: 11]

الاختيار الذي أضافه إلى خلقه فهو ما خلق فيهم من الميل إلى شيء ما والإيثار له على غيره قط"[873].

فهو اختيار يليق بجلاله وعظيم سلطانه، وبناء على ما سبق فإن الله حكيم بالإجماع وأنه يفعل لحكمة كيف شاء في ملكه، فحكمة الله تختلف على حكمة العبد، فيكون رد ابن حزم قد أبطله هو من جهة آخرى.

الفرع الثاني: مناقشة ابن حزم

بعد دراسة الأدلة التي ساقها ابن حزم على الإبطال العلة والتعليل، فهل يستطيع ابن حزم أن يثبت أما العشرات من الأدلة القرآنية والنبوية التي جاءت صراحة بإثبات التعليل، قال ابن القيم:"وقد دل كلامه تعالى وكلام رسوله على هذا، وهذا في مواضع لا تكاد تحصى، ولا سبيل إلى استيعاب أفرادها"[874].

وقال كذلك: "والقرآن وسنة رسول الله مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة نحو مئة موضع أو مئتين لسقناها ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"[875].

ومن هذه الأدلة من القرآن الكريم:

1. ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[876].
2. ﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾[877].

873) ابن حزم: الفصل في الملل،ج 36/3.

874) ابن القيم: شفاء العليل، ص190

875) ابن القيم: مفتاح دار السعادة، ج 363/2.

876) [الذاريات: 56].

3. **﴿ فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلاَ تَحْزَنَ ﴾**(878).
4. **﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾**(879).
5. **﴿ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾**(880).
6. **﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُون﴾**(881).
7. **﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ ﴾**(882)،وغيرها من النصوص.

وأما من السنة:

1. عن أبي قتادة: ((ليس بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات))(883).
2. عن ابن عباس: ((...فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا))(884).
3. عن أنس: ((إن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر، فإنها رجس))(885)، وغيرها من الأحاديث.

هذه بعض الأدلة من الكتاب والسنة حول مشروعية التعليل، ولكن هل ابن حزم يجهل هذه الأدلة؟

877) [إبراهيم: 1].
878) [القصص: 13].
879) [الأنبياء: 77]
880) [الطلاق: 2].
881) [البقرة: 183].
882) [البقرة: 222].
883) رواه مالك في الموطأ، (23/1)في الطهارة، باب الطهور للوضوء، وأبوداود في الطهارة، باب سؤر الهرة، والترمذي رقم92، في الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة، والنسائي في الطهارة، باب سؤر الهرة، وابن ماجه رقم 367 في الطهارة، باب الوضوء بسؤر الهرة،وصححه مالك والبخاري والعقيلي والدرا قطني.
884) رواه البخاري رقم 1265، في الجنائز باب الكفن في ثوبين،ومسلم رقم 1206 في الحج، باب ما يفعل بمحرم إذا مات.
885) رواه البخاري رقم 2991 في الجهاد باب التكبير عند الحرب، ومسلم رقم1940 في الصيد باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية.

إني أعتقد اعتقادا جازما أن ابن حزم على علم بهذه الأدلة وبغيرها، ولكن رد ابن حزم هذه الأدلة يكمن في معنى العلة هل العلة هي العلة الجعلية أم العلة الموجبة، فابن حزم يرى أن العلل موجبة فقط، وهذا تفسير منه للعلة تفسيرا طبيعيا، فإذا قلنا الماء يطفئ النار فعلة الإطفاء هو الماء فكلما اشتعلت النار أطفت بالماء، وهذا تفسير للعلة الطبيعية، فابن حزم نقل مفهوم العلة الطبيعية إلى العلة الشرعية، وهذا سبب الخلاف بين ابن حزم وجمهور أهل العلم، أما العلة الجعلية فيسميها ابن حزم سببا، فالمسألة بين ابن حزم والجمهور اصطلاحية.

وهنالك نقطة آخرى فإن ابن حزم إذا كان ينكر العلل لكنه يقر بالأسباب، ولكن لا يطرده: "لكنا نقول إنها لا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله أسبابا... ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص بها على أنها أسباب لما جعلت أسبابا له"[886].

فالسبب عند ابن حزم قاصر على موضعه لا يجوز أن يتعدى به موضعه.

خلاصة هذا الباب:

إن ابن حزم رحمه الله لا ينكر التعليل في الشرعيات مطلقا ويثبت العلة في الطبيعيات، لأن معنى العلة عنده هي العلة الموجبة، ويسمي العلة الشرعية سببا، وإذا كانت العلة منصوصة فهي نص عند ابن حزم ولا يسميها علة.

وأما إذا كانت العلة مستنبطة،فابن حزم ينكر التعليل بها وينكر كذلك التعليل بالحكمة والتعليل بالمناسب والتعليل بالوصف المركب والتعليل بالوصف العدمي.

إن حقيقة الخلاف بين ابن حزم والجمهور هو خلاف اصطلاحي، وإن كان رحمه الله يضيق في الاحتجاج بأنواع العلة. وأما في اللغة فالتعليل باطل لأن اللغة عنده سماعية.

886) ابن حزم: الإحكام، ج 99/8.

الخاتمة:

لقد توصلت في نهاية هذه الدراسة ـ والحمد لله ـ إلى النتائج الأتية:

1 . تعظيم ابن حزم لنصوص الشريعة، فلا يجوز تقديم رأي أو قياس على نصوص الشريعة، ولا معارضتهبهما.

2. افراط الامام ابن حزم في انكار القياس.

3.إن الدراسات السابقة حول ابن حزم غلب عليها طابع التفريع، فلم ترتق إلى جمع الجزئيات وردها إلى الكليات، وإلى رد الفروع إلى الأصول.

4. إن جل الدراسات عن ابن حزم كانت من قبيل التعريف، بعيدة عن الفكر الحزمي.

5. أن ابن حزم أنكر ورود مصطلح القياس في القرآن والسنة وآثار الصحابة، وقد بينت أنه قد ثبت مصطلح القياس عن عمر في رسالته المشهورة، ومن قول ابن مسعود كذلك.

6. تنوع أدلة ابن حزم في ابطال القياس إلى أدلة نقلية وعقلية.

7.قدرة ابن حزم على استقصاء أدلة المخالف وتتبعها، وعبقريته على الاستدلال لآرائه .

8. تناثر أدلة ابن حزم في ابطال القياس في ثنايا مصنفاته.

9. أرخ لنا الامام ابن حزم بدأ ظهور عملية الاسراف في استعمال القياس، وذلك مع نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس، إذ كان القياس عند المتقدمين لا يلجأ إليه الفقيه إلا عند الضرورة.

10 . أن ابن حزم يقرر أن معنى القياس الذي استقر عند المتأخرين لم يكن معروفا عند المتقدمين، بدليل أن الشافعي أطلق مصطلح الاجتهاد ومصطلح المفهوم على القياس، وغيره أطلق مصطلح الرأي على القياس.

11 . أن الإجماع على مشروعية القياس الذي نقله الجمهور باطل، فلم ينعقد الإجماع على مشروعية القياس لا في عصر الصحابة ولا في عصر التابعين ولا في عصر أتباع التابعين ولا من جاء بعدهم، وكذلك لا يصح الاجماع الذي ادعاه ابن حزم على إبطالالقياس.

12. إن ابن حزم لا ينكر جميع أنواع الأقيسة، بل نوعا محددا من القياس، وتفصيل ذلك:

13. العلة المنصوصة: لا ينكر ابن حزم القياس إذا كانت علته منصوصة، ولكن لا يسميه قياسا بل هو العمل بعموم النص، ولم ينفرد ابن حزم بهذا لرأي، بل قال به غير واحد من أهل العلم لأنه استمساك بنص صاحب الشرع.

14 . قياس التنبيه أو قياس الأولى أو فحوى الخطاب: ذهب ابن حزم إلى أن قياس التنبيه ليس قياسا بل هو من قبيل العمل بالنص، لأنه يفهم قصد المتكلم بعرف اللغة، ولم ينفرد ابن حزم بهذا الرأي، بل عزاه غير واحد من المحققين إلى جمهور العلماء.

15 . القياس الجلي أو إلغاء الفارق: ذهب ابن حزم إلى أنه ليس قياسا وإنما من قبيل العمل بالنص، ولم ينفرد به، وذلك لأن القياس هو اعتبار الشيء بغيره، أو الجمع بين الشيئين بالقصد الأولوهو يتحقق في بيان علة الأصل ووجودها في الفرع، وأما إلغاء الفارق فليس ذلك موجودا فيه بالقصد الأول، إنما الموجود فيه إلغاء الفارق، وأما الجمع بين الأصل والفرع فإنما يحصل فيه بالقصد الثاني.

16. القياس القطعي: ذهب ابن حزم إلى أن القياس القطعي هو عمل بعموم النص أو الإجماع، وذلك أن القياس يكون قطعيا إذا كانت العلة في الفرع أظهر من الأصل، أو إذا كانت العلة منصوصا عليها، فهذا عند الإمام ابن حزم يعتبر عملا بعموم النص.

17. إذا كانت علة القياس مجمعا عليها فهو عمل بالإجماع، وليس بالقياس.

18 . إن ابن حزم لا ينكر القياس إذا كان في نوع واحد، أو في جنس واحد إذا وجد التماثل أو التشابه، لأن القياس الذي ينكره، هو أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم في نوع أخر قد نص فيه.

19. القياس العكسي حجة إلا أنه لا يسميه الامام ابن حزم قياسا، لأنه تمسك بنظم التلازم.

20. وإذا كان القياس في معنى الأصل فيعتبره الامام ابن حزم من مفهوم الموافقة، ويسميه نصا.

21. يختلف مفهوم العلة بين ابن حزم وجمهور العلماء، فهو يطلق معنى العلة على السبب.

22. لا ينكر ابن حزم مطلق التعليل، بل ينكر التعليل في الشرعيات ويثبته في الطبيعيات.

23. إن مفهوم العلة عند ابن حزم هي العلة الموجبة.

24. إذا كانت العلة منصوصة فلا يسميها الامام علة بل نصا.

25. وأما إذا كانت العلة مستنبطة فهنا يختلف ابن حزم مع الجمهور فينكرها.

المقترحات:

يوصي الباحث بما يلي:

1 . البحث عن المصادر الأولى للقياس نفيا وإثباتا.

2 . اعادة النظر فيما نسب وقيل عن ابن حزم.

3 . تشجيع وتكثيف البحوث حول الفكر الحزمي وتفعيله في البناء الفكري والحضاري.

4 . إقامة ندوات وملتقيات علمية نحاول من خلالها إبراز الفكر الحزمي الإيجابي والتعريف به.

5 . الاستفادة من الفكر الأصولي والفقهي الحزمي في الدراسات الحديثة.

الفهارس:

1–فهرس الآيات

2– فهرس الأحاديث

3–فهرس المواضيع

فهرس الآيات:

واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس	281	82
سورة آل عمران		
وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب	78	12
سورة النساء		
من بعد وصية يوصي بها أو دين	11	25
ورثه أبواه فلأمه الثلث	11	23
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب	25	18
فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول	59	13
يأيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول	59	13
ولو ردوه الرسول وإلى أولي الأمر منهم	83	14
فبظلم الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم	160	14
سورة المائدة		
اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي	03	83
وما علمتم من الجوارح مكلبين	4	18
من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل	32	18
والجروح قصاص	45	18
أن احكم بينهم بما أنزل الله	49	25
إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم	91	26
يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم	95	14
يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد	101	13

لكم تسؤكم		
الأنعام		
ما فرطنا في الكتاب من شيء	38	13
إن يتبعون إلا الظن، وإن الظن لا يغني من الحق	116	18
أم كنتم شهداء إذ وصآكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى	144	13
كذلك جزيناهم ببغيهم	146	13
وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه	199	82
الأعراف		
اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من	3	17
كما أخرج أبويكم من الجنة	27	12
قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن	34	18
التوبة		
لا تنفروا في الحر قل نار جهنم أشد	81	25
يونس		
قل أرأيتم ما أنزل الله من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا	59	**13**
يوسف		
إن كنتم للرؤيا تعبرون	43	14
لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب	111	26
إبراهيم		

كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور	1	12
وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه	04	87
النحل		
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء	16	88
لتبين للناس ما نزل إليهم	44	88
الإسراء		
ولا تقل لهما أف	23	14
وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما	23	14
ولا تقف ما ليس لك به	36	84
الكهف		
فأتبع سببا	85	21
الأنبياء		
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون	23	24
إنهم كانوا قوم سوء فأغرقناهم أجمعين	77	19
الحج		
فليمدد بسبب إلى السماء	15	21
الأحزاب		
لئلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدع	38	17
القصص		
فرددناه إلى أمة كي تقر عينها ولا تحزن	13	16
غافر		
لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السموات	36	21
الشورى		

أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله	4	12
وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله	10	13
ليس كمثله شيء	11	21
أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله	21	12
الذاريات		
وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون	57	21
القمر		
حكمة بالغة	5	21
القيامة		
فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه	18	88
الحشر		
يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين	2	14
وما أتاكم الرسول فخذوه	7	15
ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى	07	
الطلاق		
ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه	1	12
ومن يتق الله يجعل له مخرجا	2	
النصر		
إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون	1	82

فهرس الأحاديث

	أرأيت لو مضمضت بماء وأنت صائم، قلت: لا بأس
	أربع لا تجزى في الأضاحي
	آسرينا مع رسول الله ﷺ في غزة، فلما كان من آخر السحر
	إن السنة سبقت قياسك
	إن الله فرض الفرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوه
	إن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر، فإنها رجس
	أن عمر بن الخطاب شاور الناس في حد الخمر
	أن عمر بن الخطاب نهى عن المكايلة
	إن عمر رأى على رجل من آل عطارد قباء من ديباج أو حرير
	إنكم إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرم عليكم
	إنما جعل الإذن من أجل البصر
	إنما هلكتم حين تركتم الآثار وأخذتم بالمقاييس
	إنما يلبس هذا من لا خلاق له
	أهل لك من الإبل، قال: نعم، قال: فما ألوانها
	إياكم و أرأيت أرأيت، فإنها هلك من كان قبلكم بأرأيت أرأيت
	إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث
	إياكم والمقايسة، فالذي نفس بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتحلن الحرام
	أينقص الرطب إذا جف، قالوا نعم
	أيها الناس قد فرض الله الحج فحجوا
	. ب .
	البيعان بالخيار ما لم يتفرق
	. ت .
	تركتم على الواضحة ليلها كنهارها، أن تضلوا بالناس يمينا
	تفترق أمتي إلى بضع وسبعين فرقة، أعظمها على أمتي قوم يقيسون
	تكون فتن يكثر فيها المال ويفتح فيها القرآن

- ج -	
جرح العجماء جبار	
- ح -	
الحلال ما أحل الله، والحرام ما حرم الله، وماسكت عنه فهو مما عفى عنه	
- ذ -	
ذروني ما تركتم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم	
- س -	
سألت رسول الله ﷺ عن صيد البازي	
سكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة لكم فلا تبحثوا	
السنة لم توضع بالمقاييس	
سنت لكم السنن، وفرضت لكم الفرائض، إلا أن يضل رجل	
- ش -	
شهدت عثمان أتى بالوليد صلى الصبح ركعتين، فقال: أزيدكم	
- ق -	
القياس شؤم، وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عبدت الشمس	
القياس لمن عرف الحلال والحرام شفاء للعالم	
- ك -	
كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه	
كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل	
كل مسكر حرام	
كيف تقتضي إذا عرض لك قضاء، قال: أقضي بكتاب الله	
- ل -	
لا أقيس شيئا بشيء، قلت له لما قال: أخاف أن تزل رجلي	
لا يأت عليكم زمان إلا وهو شر من الذي قبله	
لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم أولاد السبايا، فقاسوا	

ليس بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات	
ليس عام إلا والذي بعده شر منه لا أقول عام أمطر من عام	
- م -	
ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينهاهم	
من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه	
من أعتق شركا له في عبد	
- ن -	
نهى رسول الله ﷺ عن نبيذ الجر الأخضر	
نهي رسول الله ﷺ عن ادخار لحوم	
- و -	
والله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تفتح عليكم الدنيا فتنافسوا فيها	
يا جابر، إنك من فقهاء البصرة وستستفتى، فلا تفتين إلا بكتاب الله أو سنة.	

قائمة المصادر والمراجع.

أولا: المصادر:

- القرآن الكريم:
- كتب السنة:
- ابن حنبل، أحمد: المسند، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق: الصحيح، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1395/ 1975.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد: السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث: السنن، إعداد عزت عبيد الدعاس، دار الحديث، السنة، حمص، ط 1، 1971.
- الأصبحي، مالك بن أنس: الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 1951.

- البيهقي، أحمد بن حسين: السنن الكبرى، دائرة المعارف، الهند، ط 1، 1346.
- الترمذي، محمد بن عيسى: السنن، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الحاكم، محمد بن عبدا لله: المستدرك على الصحيحين، مطبعة مجلس دائرة المعارف، الهند، ط 1، 1334هـ.
- الدارقطني، علي بن عمر: السنن، تحقيق عبد الله بن هاشم، دار المحاسن، القاهرة، 1966.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن: السنن، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد: المصنف، دار الفكر، بيروت، 1994.
- الطبراني، سليمان بن أحمد: المعجم الأوسط، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 1985.
- الطبراني، سليمان بن أحمد: المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد، وزارة الأوقاف، العراق، ط 2.
- القشيري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج "مسلم": الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط 1، 1956.
- النسائي، أبو عبد الرحمن بن شعيب: السنن، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 2.

مؤلفات ابن حزم:

- الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس، تحقيق محمد بن زين العابدين رستم، أضواء السلف، الرياض، ط 1، 2005.
- ابن حزم: الصادع في رد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان، تحقيق: حسن مشهور، دار الأثرية، الرياض، ط 1، 2011.
- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد بن إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، ط 1، 1985.

- ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، مطبعة الأنوار، مصر، 1940
- ابن حزم: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية الدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1980.
- ابن حزم: علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1345هـ.
- ابن حزم: مراتب الإجماع، مكتبة القدسي، القاهرة، السنة 1357.

ثانيا: المراجع:

- ابن أبي حاتم، محمد بن عبد الرحمن: المراسيل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1998.
- ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله: التكملة لكتاب الصلة، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، 1956.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد: جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 1، 1969.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله: أحكام القران، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر، بيروت.
- ابن القيم، الطرق الحكمية: تحقيق نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، جدة، ط 1، 1428.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، مطبعة السعادة، مصر، ط 2، 1955.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1991.

- ابن المنذر، محمد بن إبراهيم: الإجماع، تحقيق: عبد الله بن عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ط 1، 1986.
- ابن النجار، محمد بن أحمد بن الفتوحي: شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة، ط 1، 1980.
- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد: التقرير والتحبير شرح التحرير، المطبعة الأميرية، مصر، ط 1، 1317.
- ابن بسام، علي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط 1، 1922.
- ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك: الصلة، دار المصرية لتأليف والنشر، القاهرة، 1966.
- ابن بلبان، علي: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1988.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: تلخيص كتاب الاستغاثة، تحقيق محمد بن علي عجال، مكتبة الغرباء الأثرية، الرياض، ط 1، السنة 1417هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: مجموع الفتاوى، إدارة المساحة العسكرية، القاهرة، 1404.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1989.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: نقد مراتب الإجماع، مكتبة القدسي، القاهرة، السنة 1357.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي مصر، ط 1، 1376هـ =1957م.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، السنة 1968.

- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تعليق محمد منير الدمشقي، دار الكتب العلمية بيروت.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (الجد): البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل، تحقيق محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1406هـ= 1986م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (الجد): الجامع من المقدمات، دار الفرقان، الأردن، ط 1، 1985.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1969/1389.
- ابن رشد، محمد الحفيد: فصل المقال، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط 1، 1997.
- ابن رشيق، الحسين بن عتيق: لباب المحصول في علم الأصول، محمد غزالي عمرجاني، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبي، ط 1، 2001.
- ابن سعد، محمد: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر: التوضيح والتصحيح لكتاب التنقيح، مطبعة النهضة، تونس، ط 1، 1341.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط 2، 1400هـ.
- ابن عبد البر، يوسف: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1، 1387هـ= 1967م.
- ابن عبد البر، يوسف: جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1994م.
- ابن عبد الكريم، عبد السلام بن محمد: ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط 1، 2001م.

- ابن عبد الهادي: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: عامر حسن صبري، الإمارات العربية، ط 1، 1989/1409.
- ابن عذارى، أحمد بن محمد المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الثقافة، بيروت، ط 2، 1983.
- ابن عقيل، علي بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، تحقيق عبد الله لن محسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1999.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد: روضة الناضر جنة الناظر، مكتبة المعارف، الرياض، ط 2، 1984م.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد: المغني، تعليق محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، ط 3، 1367هـ.
- ابن مخلوف، محمد بن محمد: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، مصورة عن الطبعة السلفية بيروت، 1349.
- ابن مفلح، محمد: الأصول في الفقه، تحقيق فهد بن محمد السدجان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1998.
- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- أبو زهرة، محمد: ابن حزم، دار الفكر العربي، مصر.
- أبو زهرة، محمد: الشافعي، مكتبة عبد الله وهبة، القاهرة.
- أبو زهرة، محمد: مالك حياته وعصره، دار الفكر، مصر.
- الأزدي، أبو عبد الله بن نصر فتوح: جذوة المقتبس، دار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1966.
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم: نهاية السول على منهاج الأصول، محمد علي صبيح، مصر، 1373هـ= 1953م.
- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة.

- الأفغاني، سعيد: نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1969.
- آل تيمية: مجد الدين عبد السلام بن عبد الله وعبد الحليم بن عبد السلام وأحمد بن عبد الحليم، المسودة في أصول الفقه، جمعها وبيضها أحمد بن محمد بن عبد الغني الحراني، مطبعة المدني، القاهرة.
- الألباني، محمد ناصر الدين: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1985.
- إلهي محمد منظور، القياس في العبادات، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 2004.
- الآلوسي، محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المطبعة الكبرى، مصر، ط 1، 1301هـ.
- الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي: منتهى السول في علم الأصول، الجمعية العلمية الأزهرية، القاهرة.
- الآمدي، علي بن أبي علي: الإحكام في أصول الأحكام، مطبوعات محمد علي صبيح، مصر، 1347هـ.
- الآمدي، علي بن أبي علي: غاية المرام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
- الأندلسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف أبو حيان: البحر المحيط، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1328هـ.
- الايجي: العضد عبد الرحمن بن أحمد: شرح مختصر المنتهى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000.
- الإيجي، عضد الدين: شرح مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1403هـ = 1983م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف: أحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1995.
- الباجي، المنتقى شرح الموطأ: مطبعة السعادة، مصر، 1332هـ.

- الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1987.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب: طرق الاستدلال ومقدماتها، مكتبة الرشد، الرياض، ط 2، 2001.
- بالنثيا، أنجيل جنثالث: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسية مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1974/1394.
- البدخشي، محمد بن الحسن: مناهج العقول شرح منهاج الوصول، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر.
- بدران، أبو العينين بدران: أصول الفقه الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط 2، 1965.
- بدران، أبو العينين بدران: تاريخ الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1968.
- بدران، عبد القادر أحمد بن مصطفى: نزهة الخاطر العاطر على روضة الناظر، مكتبة المعارف، الرياض، ط 2، 1984.
- بدران، عبد القادر أحمد: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تعليق عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1988.
- بدوي، عبد الرحمن: مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1977.
- البدوي، يوسف أحمد: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن، ط 1، 2000.
- بروكلمان، كارل: تاريخ الأدب العربي، دار المعارف المصرية، القاهرة، ط5.
- البستي، محمد بن حبان بن أحمد البستي: الثقات، دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1973/1393.
- البشري، سعد عبد الله: الحياة العلمية في عصر الخلافة في الأندلس، معهد البحوث العلمية، مكة، 1997.
- البصري، أبو الحسين محمد علي بن الطيب: المعتمد في أصول الفقه، هذبه وحققه محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، 1385هـ = 1975م.

- البغوي، الحسين بن مسعود: شرح السنة، تحقيق شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1983م.
- بلتاجي، محمد: مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، مطبوعات جامعة محمد بن سعود، الرياض، 1397.
- التركي، عبد الله بن المحسن: أصول مذهب الإمام أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1977.
- التركي، عبد المجيد: مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1980.
- التفتازاني، سعد الدين: حاشية على شرح القاضي عضد لمختصر المنتهى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1403هـ = 1983م.
- التلمساني، محمد بن أحمد الحسني: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق محمد علي فركوس، مكتبة الريان، الرياض، ط 1، 1998م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، 1998م.
- الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة
- الجرجاني، علي بن محمد: حاشية على شرح القاضي عضد لمختصر المنتهى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1403هـ = 1983م.
- الجزري، محمد بن يوسف: معراج المنهاج شرج منهاج الأصول، تحقيق شعبان محمد، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط 1، 1413هـ = 1993م.
- الجصاص، أحمد علي الرازي: الفصول في أصول الفقه، تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف، الكويت، ط 1، 1408هـ = 1988م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم ديب، مطابع الدوحة، قطر، ط 1، 1399هـ.
- حبنكة، عبد الرحمن حسن: ضوابط المعرفة، دار القلم، دمشق، ط 4، 1993.

- الحجي، عبد الرحمن علي: تاريخ الإسلامي من الفتح إلى سقوط غرناطة، دار القلم، بيروت، ط 2، 1981.
- حسان، محمد حسان: ابن حزم الأندلسي، دار الفكر العربي، القاهرة.
- الحسن، ميادة محمد: التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين، دار الرشد، الرياض، 2001.
- الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1398هـ = 1978م.
- الحفناوي، محمد إبراهيم: أثر الاجمال والبيان في الفقه الإسلامي، دار الوفاء، مصر، ط 1، 1999.
- الخادمي، نور الدين: الدليل عند الظاهرية، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2000.
- الخادمي، نور الدين: المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2006.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي: الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط 1، 1996.
- خلاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، دار العلم، الكويت، ط 6، 1993.
- خليفة، عبد الكريم: ابن حزم الأندلسي حياته وآدابه، الدار العربية للطباعة والنشر، بيروت.
- الدريني، فتحي: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 2013.
- الدغلي، محمد سعيد: الحياة الاجتماعية في الأندلس، دار أسامة، ط 1، 1984.
- دويدار، حسين يوسف: المجتمع الأندلسي في عصر الأموي، مطبعة الحسن الإسلامية، القاهرة، ط 1، 1994.
- الديب، عبد العظيم محمود: العقل عند الأصوليين، دار الوفاء، مصر، ط 1، 1995.

- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: المغني في الضعفاء، تحقيق نور الدين عتر، دار المعارف، حلب، ط 1، 1971.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: تذكرة الحفاظ، الهند، دائرة المعارف، ط 3، 1375هـ = 1955م.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1981.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط 1، 1962.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر فياض، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الرافعي، عبد الكريم بن محمد: فتح العزيز شرح الوجيز، دار الفكر، بيروت.
- الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الشاطبي، دار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط 1، 1412هـ= 1992م.
- الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1404هـ= 1984م.
- الزرقا، أحمد: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، ط 7، 1380هـ =1961م.
- الزرقاني، محمد: شرح الزرقاني على الموطأ، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1379هـ = 1959م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر: بحر المحيط، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني وعمر الأشقر وعبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف، الكويت، 1413هـ = 1992م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 6، 1984.
- الزعبي، أنور خالد: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الأردن، 1996.

- الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط 1، 1999.
- زهير، محمد أبو النور: أصول الفقه، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية، مصر، ط 1، 1938.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي: الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، 1315.
- الزين، محمد الحسيني: منطق ابن تيمية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1979.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق علي معوض، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1999.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناجي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1383هـ = 1964م.
- السبكي، عبد الوهاب بن علي: الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1984.
- السبكي، عبد الوهاب بن علي: جمع الجوامع مع حاشية البناني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السرجاني، راغب: قصة الأندلس، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط 1، 2011.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل: الأصول، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ= 1973م.
- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر، دمشق، ط 2، 2000.
- السمعاني، منصور بن محمد: قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق عبد الله بن حافظ الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، ط 1، 1998م.
- السنوسي، عبد الرحمن: الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة، دار الوعي الاسلامي، الكويت، ط 1، 2011.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي: الموافقات في أصول الشريعة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
- الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي، مصر، ط 1، 1940.
- الشنقيطي، أحمد محمود عبد الوهاب: الوصف المناسب لشرع الحكم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، مكة، 1415.
- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي: نشر البنود على مراقي السعود، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الشوشاني، حسين بن علي: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تحقيق أحمد بن محمد السراج، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 2004.
- الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 2000.
- الشوكاني، محمد بن علي: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1347.
- الشويخ، عادل: تعليل الأحكام في الشريعة الاسلامية، دار البشير، مصر، ط 1، 2000.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ = 1994م.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1408هـ = 1988م.
- صالح، محمد أديب: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1984.
- الصفدي، صلاح الدين خليل أيبك: الوافي بالوفيات، دار صادر، بيروت.
- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام: المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1392هـ = 1972م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل القرآن، مكتبة مصطفى البابي، مصر، ط 2، 1954.
- الطحاوي، أحمد بن محمد: شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري وغيره، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1994.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي: شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1987.
- العالم، يوسف حامد: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرياض، ط 2، 1994.
- العبادي، أحمد بن قاسم: الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989.
- عبد المجيد، محمود عبد المجيد: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1979.
- العسقلاني، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة السعادة، مصر، 1323.
- العسقلاني، ابن حجر: تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط 2، 1988.
- العسقلاني، ابن حجر: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تعليق عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، 1384هـ= 1964م.
- العسقلاني، ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت.
- العسقلاني، ابن حجر: لسان الميزان، مجلس دائرة المعارف، الهند، ط 1، 1331هـ.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: تهذيب التهذيب، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط 1، 1335هـ.
- العقيلي، محمد بن عمرو بن موسى: الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1984.

- العمري، وميض بن رمزي: تمكين الباحث من الحكم بالنص على الحوادث، دار النفائس، الأردن، ط 1، 2001.
- عنان، محمد عبد الله: الدولة الإسلامية في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1997.
- عناني، محمد زكريا: تاريخ الأدب الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999.
- عويس، عبد الحليم: ابن حزم الأندلسي، وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط 2، 1988.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد: عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، 1348هـ.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، جدة، ط 1، 1993.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: أساس القياس، تحقيق فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، السعودية، السنة 1993.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: شفاء الغليل، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الارشاد، بغداد، ط 1، 1971.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: معيار العلم، مطبعة كردستان، مصر، السنة 1329
- الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان: المعرفة والتاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1401.
- الفيتوري، عبد القادر: المذهب الظاهري والمنطق عند ابن حزم، المكتبة العالمية، طرابلس.
- الفيروزآبادي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي: التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو دار الفكر، دمشق، ط 1، 1980.
- قاسم، محمود: المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط 1، 1953.

- القرافي، أحمد بن إدريس: الذخيرة، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994.
- القرافي، أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1973.
- القرافي، أحمد بن إدريس: نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد، مكتبة الباز، مكة، ط 1، 1995.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، مصر، ط 1، 1948.
- الكاندهلوي، محمد زكريا: أوجز المسالك إلى موطأ مالك، دار الفكر، بيروت، 1400هـ.
- الكتبي، محمد بن شاكر: فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1973.
- كحالة، عمر رضا: معجم المؤلفين، مطبعة الترقي، دمشق، 1960.
- الكردي، راجح عبد الحميد: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، ط1، 1992.
- الكفراوي، أسعد عبد الغني: الاستدلال عند الأصوليين، دار السلام، القاهرة، ط1، 2002.
- الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن: التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: محمد بن علي بن إبراهيم، ومفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، مكة، ط 1، 1985.
- كيب: جوزيف ماك: مدنية المسلمين في إسبانيا، ترجمة تقي الدين الهلالي، مكتبة المعارف، الرباط، ط 2، 1985.
- اللكنوي، عبد العلي محمد بن نظام الدين: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1403هـ= 1983م.
- المازري، محمد بن علي بن عمر: ايضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب: الحاوي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1414هـ = 1994م.
- المتقي، علاء الدين المتقي بن حسام الدين: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989.
- المحلي، جلال الدين: شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت.
- محمد، جمال الدين محمد: قياس الأصوليين بين المثبتين والنافين، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.
- محمود، أحمد بكير: المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، دار قتيبة، دمشق، ط 1، 1990.
- محمود، يوسف: المنطق الصوري، دار الحكمة، الدوحة، ط 1، 1994.
- المرداوي، علي بن سليمان: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد، تحقيق محمد حامد الفقي، ط 1، 1955.
- المزي، عبد الرحمن بن يوسف: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1983.
- المزي، عبد الرحمن بن يوسف: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1413هـ.
- المقري، أحمد بن محمد التلمساني: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
- منون، عيسى: نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1، 1345هـ.
- المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم: التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1398هـ = 1978م.
- موسى، محمد يوسف: تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1378هـ= 1964م.

- النشار، علي سامي: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصرنا الحاضر، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط 5، 2000.
- النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1984.
- النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط 9، 1980.
- النملة، عبد الكريم بن علي: اتحاف ذوي البصائر شرح روضة الناظر، دار العاصمة، الرياض، ط 1، 1966.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين: تهذيب الأسماء واللغات، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين: روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي بيروت، ط 2، 1985.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين: شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1984.
- النووي، يحيى بن شرف الدين: المجموع شرح المهذب، بيروت، دار الفكر.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، القاهرة، 1352.
- واصف، مصطفى وديع: ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2000.
- وكيع، محمد بن خلف بن حبان: أخبار القضاة، عالم الكتب، بيروت.
- يفوت، سالم: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط 1، 1986.

رسائل الدكتوراه:

- ابن عبد الهادي، يوسف: غاية السول إلى علم الأصول، رسالة دكتوراه إعداد الطالب ضيف الله بن صالح بن عوف العمري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السنة 1412هـ.
- الأبياري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: التحقيق والبيان شرح البرهان، رسالة دكتوراه إعداد علي بسام جامعة أم القرى مكة المكرمة.
- البخاري: عبد العزيز بن أحمد، التحقيق في أصول الفقه، رسالة دكتوراه إعداد فضل الله الأمين فضل الله وصالح سعيد باقلاقل، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة السنة 1406-1407.
- بخور، فاطمة صديق عمر: الحكم الوارد على خلاف القياس، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، 1406هـ.
- الجهني، فهد بن سعد: القياس عند الإمام الشافعي، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى، السنة 1422هـ.
- الحربي، ماهر بن عبد الغني: المسائل الفقهية التي بناها ابن حزم على اللغة في المحلى، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى، مكة، السنة 1429هـ.
- الخالدي، خالد يونس: اليهود في الدولة الاسلامية في الأندلس، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، السنة 1999.
- الروسي، خالد الحسني: الاختلافات الأصولية بين المدرسة المالكية والمدرسة الظاهرية بالأندلس، رسالة الدكتوراه جامعة دار الحديث الحسنية، الرباط، 2009م.
- الريس، عبد المحسن بن محمد: تأصيل ما أنكره ابن حزم على الفقهاء من خلال كتابه الإحكام، الإدارة العامة للثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 2004م.
- السغاني، حسين بن علي: الوافي أصول الفقه، اعداد أحمد محمد محمود، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة، 1997م.
- القرني، منير بن علي: المسائل الفقهية التي أنكر ابن حزم الاستدلال فيها بالقياس، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، 1427هـ.

- الكوراني، أحمد بن إسماعيل: الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، رسالة دكتوراه إعداد سعيد بن غالب كامل المجيدي، الجامعة الإسلامية المدينة المنورة.
- المحيش، توفيق بن إبراهيم: السببية عند أهل السنة ومخالفيهم من خلال مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1424هـ.
- المشهداني، علياء هاشم ذنون: فقهاء المالكية دراسة في علاقتهم العلمية في الأندلس والمغرب، رسالة دكتوراه جامعة الموصل، السنة 2003.
- نيازي، محمد يوسف: الاعتراضات الواردة على القياس، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى، مكة، السنة 1995.
- رضوان يحي إسماعيل: موقف ابن حزم من الاجتهاد، رسالة دكتوراه جامعة البنجاب السنة 1987

رسائل الماجستير:

- الجريسي خالد بن عيد: الضوابط الفقهية عند الإمام ابن حزم من خلال كبابه المحلى، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 2008.
- جميل، رائد نصري: التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله، رسالة ماجيستر، الجامعة الأردنية، السنة 2001.
- الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، التلخيص في أصول الفقه، رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- الحارثي، وائل بن سلطان: علاقة المنطق بعلم أصول الفقه، رسالة ماجستير جامعة أم القرى، السنة 2010.
- الحريني محمد نصار: ما لا يجري القياس فيه، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم القاهرة، 2000.
- هاشم، فؤاد بن يحي: الإلزام دراسة نظرية وتطبيقية من خلال الزامات ابن حزم للفقهاء، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة، 1429هـ.

الفهرس العام

ملخص الرسالة

يعتبر ابن حزم علم من أعلام الاسلام فهو صاحب فكر موسوعي و فقيه مجتهد و حافظ ناقد وأصولي بارع، ولد بقرطبة سنة (384هـ-994م) و تنقل في أرجائها إلى أن توفي في منت لشم موطن أجداده سنة (456هـ-1064م)، حيث عاصر فترتين من تاريخ الأندلس إذ أثرت فيه و أثر فيها، إذ عاش في بيئة مالكية و عاصر بداية ركون العقل الإسلامي إلى التقليد، و بروز التعصب المذهبي.

عرف بحرية الفكر، و الصدوع بالرأي، و كان من الآراء التي أعلنها انكار الرأي و القياس و التقليد و دعى إلى الاجتهاد و نبذ التعصب، و هذه الدراسة تحاول الكشف عن جانب مهم من أرائه الأصولية ألا و هي موقف ابن حزم من القياس و التعليل، وقسمت هذا العمل إلى مبحث تمهيدي و بابين.

فأما المبحث التمهيدي فكان لتعريف بهذه الشخصية، فعرفت بعصره و البيئة التي عاش فيها ثم ترجمت له ترجمة موجزة.

و أما الباب الأول فعنوانه موقف ابن حزم من القياس، و يتكون هو بدوره من ثلاثة فصول، فالفصل الأول هو فصل مفاهيمي فعرفت القياس لأنه موضوع الدراسة، ثم عرفت المصطلحات ذات الصلة بالقياس كالرأي و الاجتهاد.

و أما الفصل الثاني فهو لبيان القواعد الأساسية و النظريات التي استند إليها في ابطال القياس، فقمت باستقراء ما كتبه فقيهنا- رحمه الله- و كتب عنه، و تتبع الجزئيات و ردها إلى أصولها

محاولة مني الخروج بنظرية عامة عن القياس عند ابن حزم، أو الوصول لمعرفة القواعد الأساسية التي بنى عليها أرائه.

و أما الفصل الثالث فذكرت أدلة الفريقين حول القياس و ناقشتها، فكان المبحث الأول خاص بذكر أدلة النفاة و المثبتين، فذكرت الأدلة النقلية و العقلية التي استندا إليها ، و أما المبحث الثاني فهو لمناقشة أدلة الفريقين.

و أما الباب الثاني فعنوانه موقف ابن حزم من العلة و التعليل و الهدف منه الوصول إلى النظرية الحزمية في التعليل و هو بدوره يتكون من فصلين:

فأما الفصل الأول فهو فصل مفاهيمي فقمت بتعريف العلة و التعليل مع بيان تعريف بعض المصطلحات ذات الصلة بالعلة و هي: السبب و الغرض و العلامة و المعنى و الحكمة.

و أما الفصل الثاني فهو لبيان موقفه من العلة والتعليل، فقسمته إلى ثلاثة مباحث، ففي المبحث الأول تعرضت للجذور التاريخية للتعليل مع بيان مذهب ابن حزم في التعليل و مذاهب الأصوليين.

و أما المبحث الثاني فذكرت فيه أدلة الفريقين، أصحاب التعليل و النفاة.

و أما المبحث الثالث فهو لمناقشة أدلة الجمهور و أدلة ابن حزم

و أما الخاتمة فذكرت النتائج التي توصل إليها الباحث.

ا

Résumé de la recherche

La position d ibn hazm sur l'analogie et le motif

Ibn hazm Ali ibn Ahmed (994-1064) est un juriste et théologien et philosophe, fondateur de l'histoire comparé des religions et un réformiste de son époque, il se tiendra à distance des écoles malikite et chafiite, il approfondit la doctrine zâhirite en Andalousie ou il défend sa position littéraliste.

Il rejette toute forme d'interprétation rationnelle, ibn hazm est allé beaucoup plus loin dans sa démarche législative en rejetant le raisonnement analogique(القياس) et la législative (الرأي) et làl'imitation (التقليد) , car les outils de fabrication des lois son : le texte sacré (le coran et le hadith), le consensus (الاجماع), la preuve (الدليل) .

Dans une société et le système politique sont attachaitàl'école malikite, ibn hazm aborda des questions concernent la validité du raisonnement analogique et la recherche du motif.

L'époque de ibn hazm fut marquée par les polémiques que notre intellectuel a mené contre ces adversaires, mais les théologiensrationalistes ne cessèrent de le combattre, jusque ont allons a brulé ces livres au milieu des places public et de combattent ces idées après sa mort et jusque aujourd'hui.

La problématique de de cette thèseet de clarifier la position d ibn hazm de l'analogie et de la cause et l'interprétation causale et pour cella cette thèse ce compose d'unpréambule et de deux chapitres.

J'aicommencé cette étude par un chapitre introductif ou j'aitracé la biographe de ibn hazm et le contexte politique et social et culturel de son époque.

Dans le premier chapitre j'ai traité la position d'ibn hazm du raisonnement analogique qui englobe trois sous chapitres.

Le premier sous chapitre contient la définition du l'analogie (qiyas) et les thermes techniques qui sont en relation direct avec l'analogie.

Le deuxième sous chapitre j'aidémontré les théories et les règles que notre réformiste ces basé pour critiqué el qiyas.

Le troisième sous chapitre que j'ai consacré a cité les preuves de deux écoleszâhirite (ibn hazm) et el djoumhore.

Le deuxième chapitre j'aidémontré la position d ibn hazm de la cause et la causalité, j'ai divisé se chapitre en deux sous chapitre.

Le premier sous chapitre je les consacré à la définition de la cause et les thermes technique qui sont en relation direct avec elle tel que le motif, l'objectif, le sens.

Le deuxième sous chapitre j'ai tracé l'historique de la cause et j'ai cité les preuves d ibn hazm et les preuves des partisans de la cause.

En conclusion j'ai mentionné les résultats de cette thèse.